
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XIV. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2018

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizennegyedik évfolyam, 2018/2. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Főszerkesztő-helyettes: Horváth Orsolya

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Lovász Irén (Hírek)
Vassányi Miklós (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Bugar István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,
Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő, Török László,
Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

Olvasószerkesztő: Szathmári Éva

A Szerkesztőség címe:
Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Sepsi Enikő
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16., tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

HORVÁTH ORSOLYA: Előszó	5
TANULMÁNYOK	
RÁCZ-NAGY ZSÓFIA: Mózes oximoronikus halála – különös tekintettel a Petivat Mosheh Rabbenu midrásokra	9
KOCSIS PÉTER: Értékforradalom a Hegyi Beszédben	20
HIDAS ZOLTÁN: A csoport színeváltozása. Émile Durkheim társadalomvallásáról	30
S. SZABÓ PÉTER: „Mint szent karácsony püspöke”. Prohászka Ottokár székfoglaló püspöki pásztorlevele és értelmezési tartománya	46
FORRÁS	
NÉMETH GYÖRGY, RÉFI OSZKÓ DÁNIEL, SERES DÁNIEL: Görög rituális normák	63
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Psalterium Beatae Mariae Virginis. Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezése II. rész	87
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
MÓZESSY GERGELY: Kötetek a Katolikus Nagygyűlésekről	99
HÍREK	105
RECENZÍÓK	115

ELŐSZÓ

HORVÁTH ORSOLYA

Folyóiratunk 2018/2-es számával kezdődően visszatérünk a megszokott kerékvágásba. A 2017-es évben a reformáció kezdetének – helyesebben szólva: áttörésének – 500 éves évfordulójára tekintettel rendhagyó rovatot indítottunk *A reformáció jegyében* címmel, amelynek az ez évi első számunkban is helyet adtunk, egyrészt hogy tere legyen az összegzésnek, másrészt hogy ez által is felmutassuk a megújulás igényének folyamatosságát. Jelen számunkkal köszönünk el e rovatról.

A most közölt tanulmányok közül több a vallás közösségi aspektusát állítja a figyelem középpontjába. Hidas Zoltán, a PPKE BTK Szociológiai Intézetének docense, Durkheim csoporteszméjének elemzésére vállalkozott. Értelmezésében Durkheim célja a „csoport” szellemi megmentése az atomizálódás közepette. Miképpen lehetséges a világban megjelenő eredeti kollektivitást oly módon tárgyalni, hogy közben ne essen ennek áldozatul az individualitás? Ezt a feszültséget szem előtt tartva halad az elemzés, amely azt igyekszik felmutatni, hogy Durkheim hogyan teoretizálja az egyén „jobbik részévé” „a benne lakó társadalmat.” (40.) Kocsis Péter, az EHE doktorandusza, *Értékforradalom a Hegyi Beszédben* című tanulmányában Gerd Theißen értékforradalmi modelljét elemzi, míg S. Szabó Péter a Prohászka Ottokár 1905-ös püspöki székfoglalójában megjelenő gondolatokat értelmezi és állítja kontextusba. Tanulmányának a legizgalmasabb kérdése minden bizonnyal az apostoli szukcesszió kapcsolata az ökumenével. A negyedik tanulmány ugyancsak egy doktorandusz-hallgató tollából való: Rác-Nagy Zsófia (PPKE) a Mózes halála körüli misztériumot járja körül elemzésében.

A *Forrás* rovat – korábban pontatlanul szent törvényeknek nevezett – görög rituális normák fordításait, és az azokhoz fűzött magyarázatokat közli. A munka az ELTE Ókortörténeti Doktori Program keretén belül valósult meg Németh György, Réfi Oszkó Dániel és Seres Dániel együttműködésében. A közölt és magyarázott görög rituális normák válogatása különböző típusokba enged bepillantást, ezek: szentélyalapítás, a kultusz szabályozása, szentély életének szabályozása, a kultusz-közösség szabályai és áldozati naptár.

A *Disputa* rovatban Adamik Tamás az előző számunkban elkezdett Beatrix királyné imádságos könyve értelmezését folytatja, így a rovat ezúttal – akarva-akaratlanul – arra inspirálja az Olvasót, hogy előző számunkat is megismerje.

A *Tudományunk története és műhelyei* rovatunkban Mózessy Gergely, a Székesfehérvári Püspöki Levéltár vezetője foglalja össze az MTA BKK Történettudományi Intézetének – többek között – a katolikus nagygyűlések történetét feldolgozó projektjének eredményeit.

A *Hírek* rovat három, vallástudományi szempontból jelentős tanácskozásról számol be részletesen: az *Iszlám kihívások szimpóziumról* és *A keresztény-keresztény dialógus kihívásai* című konferenciáról a Keresztény-Zsidó Társaság szervezésében, valamint az ELTE *Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciájáról*. Ez utóbbi beszámoló azért is érdemes a figyelmünkre, mert egy új kezdeményezés első, sikeresen kivitelezett eseményéről van szó.

A *Recenzió* rovatban Bugár M. István *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié* című kötetét Somos Róbert mutatja be. Adamik Tamás majd' 500 oldalas *Latin irodalom a Karoling-korban (8-9. század). A keresztény Európa megerősödése* című összefoglaló könyvének egyes részeibe hat szakavatott recenzius vezet be az Olvasót: Ritoók Zsigmond, Takács László, Horváth Emőke, Simon Lajos Zoltán, Bubnó Hedvig és Cseh Zoltán. *A mongol sámánizmus történetének hiányzó láncszeméről* szóló Birtalan Ágnes-kötetet Vassányi Miklós mutatja be, Csízy Katalin pedig *A szebeni Nicolaus Melchiornak tulajdonított alkímiai mise és utóélete* alcímű, Fazekas Sándor által szerkesztett könyvről közöl kritikát. A rovat gazdag anyagát Gombor Lili ismertetése zárja Buber *Istenfogyatkozásáról*.

TANULMÁNYOK

MÓZES OXIMORONIKUS HALÁLA

Különös tekintettel a Petirat Mosheh Rabbenu midrásokra

RÁCZ-NAGY ZSÓFIA

BEVEZETÉS

Nem túlzás azt állítani, hogy Mózes halálának okát és annak körülményeit övezi a legnagyobb rejtély a Szentírásban.¹ Talán ezért is válhatott alkalmassá ez a történet arra, hogy a hiányos bibliai leírást kiegészítsék, és teljesen új elemekkel is bővítsék. A téma fejlődése szempontjából – ami a jelen tanulmány fő tárgyát is képezi – mérföldkőnek tekinthetjük a *Petirat Mosheh Rabbenu, Mózes haláláról*² szóló midrásokat. Azért tekinthetünk ezekre a midrásokra egy meghatározó állomásként, mert a vizsgált téma szempontjából magába olvasztja mindazon motívumokat, amelyeket a hellenisztikus kori irodalomtól kezdve egészen a korai tannaitikus midrásokon át olvashatunk.³ Itt derülhet fény leginkább arra, hogy – a Deuteronomium 34. fejezetének elbeszéléshez képest⁴ – egyes részletek mikor

¹ A jelen tanulmány nem törekszik részletes szövegi vizsgálatra és elemzésre. Inkább eszméletörténeti megközelítéséből vizsgálom a témához szorosan kapcsolódó történeteket, és a cél az, hogy kimutassam miként változott a szöveg belső üzenete a vizsgált midrásokban.

² Mózes halálát leíró héber szövegek többségének címét úgy ismerjük, mint *Petirat Mosheh Rabbenu* és ezen belül rengeteg különböző változat létezik.

³ A Mózes haláláról szóló irodalmat Kushelevsky rendszerét követve – KUSHELEVSKY, R: *Moses and the Angel of Death*, New York, Peter Lang, 1995, xviii. – hat csoportra oszthatjuk: 1. a hellenisztikus kori iratok: Philón: *De Vita Mosis*, Pszeudo-Philo: *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB), Josephus Flavius: *Antiquitates Judaicae*. 2. a 3. századi midrások, mint a Sifre és a tannaitikus midrások. 3. Későbbi midrás változatok, mint a Tanhuma, vagy a Deuteronomium Rabba. 4. Számos olyan kibővített verzió létezik, melynek címe *Midrash Petirat Mosheh Rabbenu*, melyeket a 13. századtól datálhatunk és nyomtatásban és kéziratban egyaránt megtalálhatóak. 5. Vannak midrási és haggadikus gyűjtemények, – szintén a 13. századtól kezdődően – mint például a *Midrash ha-Gadol*, vagy a *Yalkut ha-Makhiri*. 6. Végül pedig léteznek 19-20. században összeállított antológiák, mint például GINZBERG: *Legends of the Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2003.

⁴ Látni fogjuk, hogy a Mózes haláláról szóló midrások nem kronologikusan mozognak a bibliai szöveghez képest, hanem megpróbálják bővíteni az 5Móz 31,1-34,12-ig tartó szakaszt és teljesen új elemekkel gazdagítják a bibliai leírást.

válhattak a különböző midrás változatok részévé, és milyen változáson ment keresztül a Mózes halála körüli események láncolata.⁵

Mindenekelőtt ki kell térnünk a midrások keletkezési idejének kérdésére, amit pontosan nem tudunk meghatározni, de Stemberger és Sirkman datálását követve⁶ egy tágabb időintervallumot megadva azt mondhatjuk, valamikor az i. sz. 7. vagy 10-11. század között szerkeszthették, állíthatták össze az iratokat, amelyek a *Midrash Petirat Mosheh Rabbenu* címet viselték. Ezeknek a dokumentumoknak a szerzői, szerkesztői saját világnézetüket is beleszőtték a szövegbe, sőt átvettek korábbi – például Tanhuma, Sifre, Deuteronomium Rabba – iratokból is bizonyos motívumokat. Vannak olyan alapmotívumok, amelyeket újra és újra használtak, de átrendezték azokat a különböző midrás verziókon belül,⁷ ezáltal pedig egy új szöveget hoztak létre, amely eltért az azt megelőzőtől, így a téma egyre gazdagabb, színesebb lett, és kiegészültek más motívumokkal. Ehhez nyújt nekünk segítséget a Jellinek-A-féle szöveggondozás⁸, melyet a *Bet Ha-Midrash* című műben olvashatunk.⁹ Azért esett a választás erre a szövegre, mert ez adja a leggazdagabb leírást és a leg részletesebb motívum ábrázolást a Mózes halála körüli események láncolatában. Ezen belül is egy rövid részletet kerül bemutatásra: Mózes oximoronikus halála.

MÓZES OXIMORONIKUS HALÁLA

Az oximoron szó használta – mint látni fogjuk – azért megfelelő, mert a Héber Bibliától kezdve, a hellenisztikus iratokon át, egészen a Petirat Mosheh midrásokig

⁵ Ahhoz, hogy jobban tudjam szemléltetni a szöveg változásait a Petirat Mosheh előtt keletkezett midrásokat is bevonok a vizsgálatba. Például a *Tanhuma, Sifre Deuteronomium* vagy a *Deuteronomium Rabba*.

⁶ STEMBERGER, G.: *Introduction to the Talmud and Midras*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, 308, 335-336. SIRKMAN, J.: *Midrash Petirat Moshe: A structural and thematic analysis*, New York, Hebrew Union College, 1987, 3.

⁷ Vannak szélsőséges nézetek is a keletkezés idejét illetően. Ide sorolhatjuk Aus, R. D.: *The Death, Burial, and Resurrection of Jesus, and the Death, Burial, and Translation of Moses in Judaic tradition*. c. könyvét (New York, University Press of America, 2008). A könyv fő állítása, hogy a palesztinai zsidó keresztények, akik az evangéliumokat írták, felhasználtak bizonyos elemeket a *Petirat Mosheh* midrásból. Eszerint a midrásnak jóval az evangéliumok keletkezése előtt kellett íródnia. Kushelevsky viszont azt mondja, hogy az i. sz. 13. században keletkezhetett számos olyan irat, ami a *Midrash Petirat Moshe Rabbenu* nevet kapta. KUSHELEVSKY (1995): xviii.

⁸ Arany tál, arany sisak, arany szék, ezek a leírások bevezetnek egy új elemet a sorozatba, amely a bizánci udvarra emlékeztet, ahol az arany bőséges használata az isteni fényt szimbolizálta.

⁹ JELLINEK, A.: *Bet ha-Midrash*, Wien, Filiale der Brüder Winter, 1877. A midrás fordításai elolvashatóak német nyelven: WÜNSCHE, A.: *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur spateren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, Leipzig, Verlag von Eduard Pfeiffer, 1907. Angol nyelven: KUSHELEVSKY (1995): 195-223. és néhány részlet SIRKMAN. (1987): 1-122.

annak lehetünk tanúi a szövegekben, hogy Mózes meghalt, eltemették, de ezzel párhuzamosan – és nem vagylagosan – megjelenik az is, hogy Isten az égbe ragadta, és rejtélyes körülmények között eltűnt.¹⁰ A Mózes halála körüli misztérium leírását a szakirodalom a *geniza* szóval jelöli, ami valami értékes dolog elrejtését és tárolását jelenti.¹¹ Ez a szó itt most egy speciális tartalommal egészül ki, amely Mózes elrejtésére, megőrzésére, és védelmére utal – a mennyben vagy a földön –, illetve melynek jelentése: örök élet a mennyországban Isten közelségében és védelme alatt. A *geniza* az emberi ész megfoghatóságán túl, a halandók számára ismeretlen és láthatatlan dolgokat foglal magában, így ez a tanulmány következetesen ebben az értelemben fogja használni ezt a terminust. A *geniza* ellenpólusa pedig a halál, ami szorosan a földi világhoz, az anyagi dolgokhoz kapcsolódik. A különböző korból származó iratokban – kezdve a hellenizmustól, egészen a középkori midrásokig – azt láthatjuk, hogy a hangsúly oda-vissza mozog a halál és a *geniza* pólusa között. A változatos műfajú iratokban néhány verzió a *geniza* aspektusát hangsúlyozza, míg a halál pólusát háttérbe szorítja, más verziók a halál aspektusát emelik ki, és közben a *geniza* felületesen jelenik meg benne. Ez az ellentét állandó marad, de a hangsúly eltolódik az egyikről a másikra, így van egy határozott mozgás és dinamika a szövegeken belül. Azokban a verziókban, ahol a *geniza* aspektusa kerül előtérbe, ott Mózes utolsó pillanatait egy misztikus eltűnéssel írják körül. Ez főleg a hellenisztikus iratokra jellemző, melyben Mózes rejtélyes eltűnése dominál, mely szerint egy felhő hirtelen leereszkedett az égből és Mózes eltűnt az emberek szeme elől, ugyanakkor azt sem zárják ki, hogy Mózes meghalt volna. Úgy mutatják be Mózeset, mint aki áthidalta az ember és Isten között húzódó szakadékot. Mózes temetése abban volt más a többi halandó emberétől, hogy maga Isten gondoskodott arról, hogy Mózes testét eltemesse, aminek egy ember sem volt a szemtanúja és a mai napig nem lehet tudni Mózes sírja hol található. A kettőség nyilvánvaló, észrevehetjük, hogy az iratok párhuzamosan beszélnek arról, hogy Mózes meghalt, és Isten temette el őt, de ugyanakkor azt is leírják, hogy Mózes nem halt meg, hanem hirtelen a mennybe ragadtatott, egy felhő eltakarta és eltűnt. Mózeset egyszerre tekintik embernek és Istenhez közeli személynek, ami miatt – a bibliai narratívához képest – gazdagították a halála körüli események leírásában és egy sokkal magasztosabb végtisztelettel adóztak előtte. Óvatosan kezelték azt a kérdést, hogy Mózes inkább az emberi vagy az isteni tulajdonságokat birtokolt volna. Emiatt egy köztes álláspontot választottak. Mózes több volt, mint egy halandó ember, de nem

¹⁰ Csak olyan történeteket írtak le, ami megelőzi a *genizát*, és ami utána jött, de magát Mózes eltűnésének konkrét pillanatát nem említik. KUSHELEVSKY (1995): 48-49.

¹¹ Eredetileg a *geniza* egy olyan tároló helyiség vagy hely a zsinagógában, vagy a zsidó temetőben, ahol ideiglenesen elhelyezik a már nem használható, de vallási szabályaik alapján meg nem semmisíthető írásokat, könyveket.

is lehet Istenként tekinteni rá. Mózes és Isten között egy különleges kapcsolat volt, amelyet senki más nem tapasztalt meg a halandó emberek között.¹²

Míg a hellenisztikus szövegekben valóságként kezelték, hogy Mózes csodálatos körülmények között halt meg, egy felhő szállt le rá, és Isten maga ragadt el, majd gondoskodott Mózes további sorsáról, addig a midrásokban – Sifre, Tanhuma, és ennek csúcspontja a Petirat Moshe – sokkal többet foglalkoztak Mózes jellemének – nem túl pozitív – emberi oldalával. Ráadásul a midrások bevezetnek egy teljesen új motívumot is, amelyet a hellenisztikus iratokban nem találhatunk meg. Visszatérve a hellenisztikus iratokra, melyekben Mózes halála misztikus szinten mozog, és kozmikus eseményként jelenik meg, de ezzel ellentétben a midrásokban a halál úgy jelenik meg, mint egy egyetemes jelenség, amely mindenkit elér egyszer. Amikor Isten gyászolja Mózeset sajnálkozva elismeri, hogy nem lesz többé olyan ember, mint ő, aki megvédi Izraelt haragjától. Nincs Mózeshez hasonló próféta, ugyan meg kellett halnia, mint minden embernek, de nem egyedülálló módon. Azokban a midrásokban, amelyekben leírják Mózes temetését, inkább a halál pólusa kerül előtérbe, bár ezekben egyidejűleg megfigyelhető a *geniza* pólusa is, mert Mózes temetését Isten és az ő angyalai felügyelik. A legtöbb esetben Mózes földi világból történő eltávozására pusztán utalás történik, és kihagyja a döntő információkat.¹³ A szöveg bizonygatja, hogy Isten maga felügyelte Mózes temetését,¹⁴ így ezekben a leírásokban nem jár ellentmondással ez a kifejezés, hanem inkább egyidejűleg létezik mindkettő, egymást kiegészítve, két ellentétes fogalmat összekötve, de önálló elképzelésként is helytálló a *geniza-halál oximoron*.¹⁵

Sőt, ez a kettős perspektíva megfigyelhető Mózes személyének leírásában is, mert az isteni és az emberi jellemvonások harmonikusan keverednek benne egymással.

¹² Források: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0037-0103,_Flavius_Josephus,_Antiquitates_Judaicae,_GR.pdf. (Megtekintés ideje: 2018. május 6.); Alexandriai Philón: *Mózes élete*, Budapest, Atlantisz, 1994.; Psuedo-Philo: *Liber Antiquitatum Biblicarum*. In: CHARLESWORTH, J. H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2., New York, Doubleday, 1985. 296-377; CHARLES, R. H.: *The Assumption of Moses*, London, Adam and Charles Black, 1897.

¹³ Olyan kérdések merülnek fel, hogy: Mi történik Mózesrel miután eltűnik a felhőben, ami misztikusan eltakarja őt? Elrejtették őt a túlvilágban? Eltemették egy barlangban?

¹⁴ A Tanhuma irat jelzi, hogy Mózeset Izrael földjén kívülre temették el és megállapította halálának dátumát, Adar 7-én. Ez az utalás a halál fizikai aspektusát helyezi előtérbe anélkül, hogy Mózes temetésének metafizikai mellékjelentését esetlegesen kihagyná.

¹⁵ Például; Mózes halála az Úr csókja által. A Deuteronomium Rabba szerint, „*Isten megcsókolta Mózeset és elvitte a lelkét szájának csókjával*”. Ez a leírás a Szentírásból származik, amely azt mondja: „és ő meghalt ott 'al-pi', „a szó által” (szó szerint az Úr „szája által”). A midrás ezt az Úr csókja általi halálaként értelmezte. Mózes halálának ebben az oximoronikus képében a fizikai sík metafizikai értelemben is megjelenik, oda-vissza működik: Mózes *genizája* egyben földi halál is, de ez a halál kapcsolatban áll Isten csókjával, mint egy metafizikai felhang. Mózes meghalt, de ugyanakkor a lelkét rábízták Istenre.

Ennek a rendkívüli embernek az élete, aki az összes próféta között a legnagyobb volt, a földön töltött utolsó pillanatainak leírásában a fizikai és a metafizikai nézőpont egyaránt keveredik. Mózes oximoronikus ábrázolásában, egy halandó emberi lény minden gyengesége és emberfeletti tettei keverednek egymással, így egyszerre emberi és angyal-szerű.¹⁶ Mózesnek ez a két aspektusa – a fizikai és a metafizikai – hasonló, és az oximoronikus szintézis útján Mózes két különböző felfogását egyesíti egyetlen verzióban.¹⁷ Ez a kettősség mutatkozik meg abban a történetben, amikor a midrás szövege visszaszámol Mózes haláláig: már csak öt, négy, három, kettő, egy órája maradt, egészen addig, amikor már csak fél pillanata maradt. A köztes időben olyan történeteket olvasunk, ahol Mózes megpróbálja elérni, hogy ne kelljen meghalnia. A történetekből látható, hogy nem csupán Mózes egyedülállóságán van a hangsúly, hanem az emberi oldalára jóval nagyobb hangsúlyt fektetnek, és azt a haláltól való természetes félelmet emelik ki, mely minden emberre jellemző. Mózes gyenge emberi jelleme két esetben mutatható ki a legjobban ezekben a szövegekben. Először akkor, amikor szembesül azzal, hogy az isteni rendelet ellen nem tehet semmit. Végül, amikor Mózes elismerte Istennek, hogy fél a haláltól: „*Félek a Halál Angyalának kardjától*”. A midrás szerint Mózesnek nem büntetésből kell meghalnia, hanem az emberi élet természetes következményeként, Ádám bűne miatt. Ezzel párhuzamosan Mózes nem úgy vélekedik magáról, hogy ő egy egyszerű halandó, szerinte Ádámot és a pátriárkákat is felülmúlta, ehhez képest Isten felsorol neki hat bűnt, amit elkövetett.

A továbbiakban azt igyekszem hangsúlyozni, hogy ez a két pólus – a halál és a *geniza* – miként jelenik meg az egyes szövegekben, és ezáltal hogyan módosul a szöveg belső üzenete. Kiindulópontként a Jellinek-A féle szöveget tekintjük, mert ez az irat egyesíti a legtöbb elemet, ami a korábbi midrásokban is feltűnik, az alábbiakban ennek a főbb strukturális egységeit tekintjük át.¹⁸

Prológus: Erkölcsi lecke, tanulság/Nyitó történet/Homiletikai interpretáció¹⁹

¹⁶ Mózes – félig ember és félig angyal; „*ish, ha'elohim*”, „Isten embere”, mint Mózes két különböző attribútumának kombinációja, „ember” (*ish*) és Isten vagy inkább istenszerű (*ha-Elokim*). Ez a merész Mózes bemutatás félig ember félig Isten (angyala) jól leírja Mózes oximoronikus lényegét.

¹⁷ Mózes karakterének kettőssége a Bibliából ered. Egyrészt, leírja Mózes emberi gyengeségeit; az égő csipkebokornál bemutatja önbizalomhiányát vezetői képességeinek hiányossága miatt, beszédhibája miatti aggodalom, türelmetlensége a néppel szemben. Másrészt, emberfeletti jelleme megmutatkozott a csodákban, a törvény tábláinak elfogadása a Sínai-hegyen, és szemtől szemben beszélt Istennel. A Tóra kimondja, hogy soha nem lesz még egy olyan próféta, mint ő volt.

¹⁸ Az alábbi összefoglalás: KUSHELEVSKY (1995): 23.

¹⁹ Az elbeszélés az 5Móz 33,1 homiletikai értelmezésével nyit, amely elismeri Mózes személyének emberi és isteni aspektusait. Ezt követi egy bevezető rész, ami József koporsójáról szól. Amikor az izraeliták készültek elhagyni Egyiptomot, Mózes kereste József koporsóját azért, hogy esküjének eleget tegyen, amit Józsefnek adott, hogy csontjait kihozza Egyiptomból.

- A. Isten elítéli a hőst (a Halál Angyala által fog meghalni; nem léphet be Izrael földjére)
 - B. A hős hisz az erejében, hogy érvényteleníttetni tudja az isteni rendeletet (elhalasztott könyörgés)
 - C. A hős és mások könyörögtek/tiltakoztak a rendeletet ellen (Mózes, Jochebed, beleértve a király parabolát is)
 - D. Isten megtagadja/vitatkozik a hős fellebbezésével
 - E. A hős megtesz mindent, hogy eltöröljék a rendeletet
 - F. A hős felajánlja, hogy alacsonyabb létformát vállal magára (madár, hal)
 - G. A hős felajánlja a vezető szerepek megcserélését (Józsué)
 - H. A hős keres valakit, aki közbenjár érte
 - I. A hős megküzd a Halál Angyalával²⁰
 - J. A hős maga mond le az isteni rendeletről
 - K. A hős előkészül a halálára (megáldja és tájékoztatja az embereket)²¹
 - L. A hős meghal, Isten elrejtí**
 - M. A hőst a Halál Angyala, és a hozzátartozói keresik a természetben²²
 - N. A hős gyászolása és dicsérése/felmagasztalása
- Epilógus: a szöveg befejezése/homiletikai interpretáció

Ez a 16 motívum alakítja a szerkezeti egységet,²³ a szöveg központi része az „L” motívum foglalkozik egyértelműen és közvetlenül Mózes halálának leírásával,

Amíg az izraeliták fosztogattak, addig Mózes bejárta a várost és minden erőfeszítést megtett, hogy megtalálja József sírját, ami nehezen ment, de találkozott Serah-val, Asher lányával, aki megmutatta neki hol találja a sírt, ami a Nílus folyójában volt. Mózes kiemelte onnan, és mint egy jutalom jóindulatú cselekedeteiért, Isten megígérte Mózesnek, hogy ő maga, és nem egy halandó fogja eltemetni, amikor az ideje eljön, hogy eltávozzon ebből a világból.

²⁰ Ez a legrámaibb motívum a sorozatban, ami szorosan kapcsolódik az „A” motívumhoz is, amiben leírják, hogy Isten a Halál Angyalát jelölte ki azért, hogy elhozza Mózes lelkét. Ebben a motívumban események sora követi egymást: Sammael, a Halál Angyala eljött, hogy elvigye Mózes lelkét; Mózes észlelte a megérkezését, vitatkozott vele és megfedte őt; a Halál angyala fogta a kardját, de Mózes elüldözte őt a Leírhatatlan Névvvel bevéselt bottal és megvakította őt a dicsőség sugarával; Sammael megbukik a küldetésében. Ez az, ahol a „I” motívum véget ér, de az elbeszélés Mózes végső lemondásával folytatódik a halandóságról, annak ellenére, hogy győzelmet aratott esküdt ellensége, a Halál Angyala felett. Végül, Isten elrejtí Mózes, vagy eltemeti a testét. Számos midrás változatban Mózes konfrontációjának drámai leírását a Halál Angyalával teljesen elhagyták vagy kevésbé nagy hangsúlyt fektettek rá.

²¹ Ez a motívum írja le a hős földi életének tetteit az utolsó pillanatokban.

²² Az „M” foglalkozik Mózes felkutatásával. Néhány verzióban, a Halál Angyala kereste Mózes, aki hirtelen eltűnt.

²³ A téma motívumainak bővítése egyiktől a másikig strukturális változást eredményez. A motívumok átrendeződnek különböző összetételekben, ezeknek a kombinációknak a változatos elosztása a sorozaton belül mindenütt hangsúly eltolódásokat eredményez.

mégis ez a legkevésbé dinamikus rész. Alapvetően két verziót különböztethetünk meg Mózes halál rendeletét és utolsó pillanatait illetően. Az egyik csoportba azok tartoznak, amelyek leírják Mózes életének utolsó pillanatait, közvetlenül a halála előtt történeteket, anélkül, hogy konkrétan leírnák a halálát. Kétségtelenül ezeknek a szövegeknek meg kell küzdeniük bizonyos problémákkal, mint Mózes halála olyan volt, mint minden halandó ember sorsa, vagy örök életet kapott, és Isten közelében élhetett a mennyben. A másik csoportba azok a leírások tartoznak, amelyek a halál okával és a temetéssel is közvetlenül foglalkoznak. Mózes halálának valódi kérdésére keresik a választ. Ezeket mind magában foglalja minden midrási verzióban az „L” motívum, így láthatjuk, hogy két értelmezés fut át a tematikus sorozaton: 1. Mózes meghalt, mint halandó és eltemették 2. Mózes nem halt meg, hanem eltűnt/elrejtették vagy felemelkedett a mennybe, mint egy angyal. Míg az előző a halál pólusához tartozik, addig az utóbbi a *geniza* pólusához, két egymással szembenállónak tűnő egezetikai irányvonal, a realiztikus és a misztikus, ezzel létrehozva a szöveg belső üzenetének két különböző értelmezését.

A konfliktus ott kezdődik, hogy Mózeset miként érintette Isten rendelete, miszerint „*Nem mehetsz át a Jordánon*”(5Móz 31,2), hanem meg kell halnod.²⁴ A Deuteronomium 31-32. fejezete tartalmazza azokat a kijelentéseket, amelyeket az Úr tett arra vonatkozóan, hogy Mózesnek szükségszerűen meg kell halnia, amelyet három alkalommal jelentett ki. Az első alkalommal az 5Móz 31,2; majd 5Móz 31,14, végül az 5Móz 32,49-50. A közvetlenül Mózes halálra vonatkozó bibliai leírást a Deuteronomium 34. fejezetében olvashatjuk, ezen belül is az 5-6. vers tartozik szorosan a témához.²⁵ Ez egyesíti Mózes halálának négy klasszikus dokumentumát. A jahvista forrás²⁶ a legszükszavúbb Mózes halálának leírásakor, melyből megtudhatjuk, hogy Mózes halála nem sokkal a Moáb földjén való letelepedés után történt. Ezután ment fel Pisgah hegyére, itt mutatta meg Isten az Ígéret földjét, de nem tudjuk, hogy Mózes miért nem mehetett át a Jordánon. A deuteronomiumi forrás valamivel részletesebb, itt helymeghatározást is találunk. Eszerint Mózes idős kora és az emberek közösen felelősek azért, hogy nem lépheti át a Jordánt. Ezzel a papi forrás teljesen ellentétes, mely szerint Mózes fizikailag is jó erőnek örvendett idős kora ellenére, és azért nem mehetett be az Ígéret földjére,

²⁴ KUSHELEVSKY (1995): 205.

²⁵ Yoo, P.: „The Four Moses Death” In: *Journal of Biblical Literature*. 131, no. 3, 2012. 423-441. Ez a tanulmány összegyűjti, hogy milyen problémákba ütközik a Deuteronomium 34. fejezetének összeállításának kérdése. Külön megvizsgálja a Jahvista, Elohista, Papi, és Deuteronomium forrásokat Mózes halálára vonatkozóan. Illetve felsorolja a kutatások eredményeit, hogy kik és mikor állíthatták össze a Deuteronomium 34. fejezetét. Yoo azt a véleményt képviseli miszerint a négy forrást egy redaktor (R) állította össze, mert egy megszákítatlan elbeszélést olvashatunk, ahol Mózes halála egyszer szerepel.

²⁶ Yoo (2012): 432.

mert testvérével Áronnal együtt megszegték az Úr parancsát (4Móz 20,1-13).²⁷ Az elohista és a papi forrás az előzőeknél több információt tartalmaznak, mely szerint Mózes magas tisztséget töltött be. Az elohista forrás úgy mutatja be Mózes halálát, mint egy páratlan próféta munkájának eredménye, ami a Sínai-hegyen történt elhívással kezdődött, és ami azzal a jutalommal zárult, hogy Mózes szemtől szembe találkozott Istennel.²⁸ A papi forrás szerint Mózeset és Áront eltiltották attól, hogy belépjenek Kánaán földjére, mert engedetlenek voltak az Úrnak (4Móz 20,1-13). Isten megparancsolta Mózesnek még a halála előtt, hogy menjen fel a Nebó-hegyre, és onnan nézze meg Kánaán földjét. Miután teljesítette a parancsot, meghalt. A papi forrás úgy írja le Mózeset, mint aki idős, de nem okoz neki gondot megmászni a hegyet és megtekinteni Kánaán földjét, de az Úr hangsúlyozta, hogy nem lépheti át a Jordánt. Mózes halálának oka ellentmondásos. Míg az 5Móz 34,7b azt írja, hogy „nem homályosodott meg a szeme, és az ereje sem fogyatkozott meg.” Ezzel ellentétben az 5Móz 31,2 azt írja, hogy „120 esztendő vagyok, nem járhatok tovább ki és be, és az Úr azt mondta, nem mehetsz át a Jordánon”.²⁹ A Deuteronomium megalapozza Mózes halálát és részletezi temetésének helyét, másrészt Mózes sírja ismeretlen, nincs ember, aki ismerte volna sírjának helyét.

A Jellinek A-féle szöveg már a prológusban előrevetíti, hogy Mózes nem átlagos körülmények között fog meghalni. A szöveg úgy kezdődik, hogy Mózesnek meg kell keresnie József sírját, miután megtalálta Isten megígérte neki, hogy ezért ő fog arról gondoskodni, ha eljön az ideje, hogy eltemesse őt. „Az Úr mondta Mózesnek: Mózes, amit életedben tettél nem csekély dolog volt, mert téged nem érdekelt az arany és az ezüst... Én is hozzád hasonlóan nem csekély dolgot fogok tenni, amikor eltávozol ebből az életből. Senki más, hanem én magam fogok vigyázni rád a ravatalodnál.” Ez a kerettörténet határozza meg rögtön a mű elején, és egyben sejteti azt, hogy Mózes halála, temetése egy isteni jutalomként adatott neki. A midrás további részében hosszasan olvashatunk arról, hogy miután Isten közölte Mózesrel, hogy életének végéhez érkezett, ennek ellenére megpróbál kétségbeesetten elkövetni mindent azért, hogy az isteni rendeletet eltörölje. Ennek a tanulmánynak a szempontjából a következő releváns rész az, amikor Mózes beletörődött abba, hogy meg kell halnia. Még ezelőtt azonban leírja Mózes utolsó küzdelmét a Halál Angyalával. Ez egy közbeékelte történet, mely szerint Isten három angyalt küldött azért, hogy hozzák el Mózes lelkét, de ők visszautasították ezt a feladatot, csak a Halál Angyala vállalkozott rá egyedül, hogy megtegye. Miután Mózes legyőzte a Halál Angyalát, mely egy teljesen furcsa és oda nem illő jelenetnek tűnik, hiszen a kerettörténet szerint Isten megígérte Mózesnek, hogy ő maga fogja őt eltemetni. Ez

²⁷ YOO (2012): 439.

²⁸ YOO (2012): 440.

²⁹ GOLDIN, J.: „The Death of Moses: An exercise in midrashic transposition”. In: *Love and Death in the Ancient Near East*. Guilford, Four Quarters Publishing Company. 1987, 219-225.

a jelent csak arra hívathatott, hogy Mózes nagyságát és páratlanságát hangsúlyozza, aki legyőzte a Halál Angyalát. Itt is megfigyelhető a kettőség, hiszen Mózes nem volt különb más embernél, mert meg kellett halnia, de emberfeletti képességgel bírt, hiszen legyőzte a Halál Angyalát. A Halál Angyalával való küzdelem egy dinamikus motívum, mely jelentősen hozzájárul a jelenet dramatikus szerkezetéhez. Egy eseményláncolatot mutat be: Sammael, a Halál Angyala el akarja vinni Mózes lelkét; Mózes tudja az érkezését, vitatkoznak, végül megfeddi őt; a Halál Angyala előveszi a kardot, de Mózes elüldözi őt egy bottal, amelybe a Leírhatatlan Nevet véste bele, ezzel megvakította őt és a Halál Angyala megbukott a küldetésében. Végül az elbeszélés Mózes halandóságáról való lemondásával folytatódik. Azt hangsúlyozza, hogy félt a haláltól, de elszántan, erősen és sokszor kétségbeesetten küzdött az életben maradásért, de mivel legyőzte a Halál Angyalát, a haláltól való félelmet is, így belátja, hogy az isteni rendelet elkerülhetetlen.

Amikor a visszaszámlálásból az utolsó fél pillanat is elmúlt Mózes életéből, amelyben a Halál Angyalát üldözte el, egy mennyei hang megszólalt és azt mondta neki: „Mózes, miért küzdesz hiába? Az utolsó órád véget ért”. Mózes felállt és imádkozott Istenhez: „Mindenek Ura, emlékszem, hogy felfedted magad nekem a csipkebokorban, emlékszem, hogy felszálltam a mennybe, és 40 nap és 40 éjjel nem vettem magamhoz sem ételt, sem italt. Kegyelmezz és irgalmazz nekem, ne adj engem Sammael kezébe”. A Szent Egy válaszolt: „Elfogadtam az imádat. Én magam fogok vigyázni rád és eltemeti téged”... És Isten felfedte önmagát a mennyben és elfogadta Mózes lelkét, béke legyen vele. Amikor Mózes észrevette a Szent Egyet, áldott legyen, arcra borult és azt mondta „Világ Ura, szerető kedvességgel és kegyelemmel teremtetted és vezeted a világot. Bánj velem is kegyelmesen.” Isten azt mondta neki: „Eléd fogok menni.”³⁰

Ezután következik a temetési jelenet, amely egyedülálló a Petirat Mosheh-ban. E szerint Mózes temetése nem egy halandó emberhez illő módon zajlott le, hanem itt is Mózes páratlanságát – *geniza* – hangsúlyozzák. Temetése nagyon különleges volt, mert Isten és három angyal gondoskodott Mózes végső búcsújáról. Ebben a jelenetben ragadható meg leginkább Mózes nagysága; az élethez való ragaszkodása nagyon emberivé teszi őt, míg az isteni és angyalok általi temetés emberfelettivé. A vele való bánásmód halálakor kivételes, Isten és az arkangyalok (Mihály, Gábrriel és Zagzagel) helyezik őt végső nyugalomba: „Istent három angyal kísérte: Mihály, Zagzagel és Gábrriel. Gábrriel elrendezte Mózes ravatalát, Mihály kiterjesztette a lila

³⁰ A Parma verzióban Mózes azt mondta Istennek: Amikor Ádám meghalt, Séth eltemette őt, amikor Izsák meghalt Jákob eltemette őt, amikor Jákob meghalt a fiai eltemették őt, Áron meghalt, én eltemettem. De amikor én meghalok, senki nem fog eltemetni” És Isten megnyugtatta Mózesét” Ne gondolkozz arról ki fog téged eltemetni, mert aki meghal, halandók által van eltemetve. Ez is oximoronikus mert egyrészt utal arra, hogy el lesz temetve, de homályosan utal arra, hogy Mózes számíthat arra, hogy Isten gondját viseli.”

leplet felé és Zagzagel elhelyezte a párnákat. Zagzagel Mózes lábához állt; Mihály a jobb oldalára, Gábriel a bal oldalára”³¹

Ezt követően egy kiterő szövegrészletet olvashatunk, amelyben Mózes lelke vonakodott attól, hogy távozzon a tiszta, szent testtől, amely soha nem szenvedett. Aztán Isten azt mondta neki: „Hajtsd be mindkét kezed és tedd a mellkasodra, csukd be a szemeid.” Mózes így is tett. Isten haladéktalanul felszólította Mózes lelkét, azt mondta neki: „Százhusz évet jelöltem ki neked ebben az igaz caddiknak a testében; ne késlekedj, lányom”. A lélek pedig így válaszolt: „... Te teremtettél engem és helyezettél engem ebbe a caddiknak a testébe. Most sehol máshol nincs egy olyan hely a világon, mint ez a test, ami olyan tiszta és szent lenne, mint ez... Kényelmesen érzem itt magam.” Majd Isten felkiáltott: „Ne késlekedj, lányom, a te időd véget ért, a dicsőség trónjára foglak helyezni...” A lélek így válaszolt: „Világ Ura, kényelmesen érzem itt magam, ennek az igaz embernek a testében... Mózes, aki csupa hús és vér ember attól a naptól, amelytől te felfedted neki magad a csipkebokornál, nem volt házastársi kapcsolata a feleségével. Hadd maradjak, ahol vagyok”. Amikor az Úr, meghallotta ezt, elvitte Mózes lelkét szájának csókja által, ahogy mondják „Akkor ott... meghalt Mózes, az Úr szolgálja, az Úr ígérete szerint” (5Móz 34,5). És Isten sírt és gyászolta őt, ahogy az Írás mondja: „Ki áll mellém a gonoszokkal szemben?” (Zsolt 94,16). És a szolgáló angyalok is sírtak és azt mondták: „De hát a bölcsesség – vajon honnét van, és az értelemnek hol a lelőhelye? (Jób 28,12). És a menny is azt mondta: „a hűségesek eltűnnek az országból (Mik 7,2) és a föld is azt mondta: „nincsen igaz az emberek között (Mik 7,2) és a csillagok, az égitestek, a nap, a hold, és a Szentlélek azt mondta: „Izraelben azonban nem támadt többé olyan próféta, mint Mózes, akivel az Úr szemtől szembe találkozott” (5Móz 34,10). És Józsué kereste Mózes, de nem találta őt. Azonban Metatron megjelent Isten előtt és azt mondta: „Mindenek Ura, (Mózes) a tiéd volt életében és tiéd a halálában is”. Isten mondta Metatronnak: „Nem csak Mózeset gyászolom, hanem Izraelt is. Számos alkalommal feldühítettek engem, de ő imádkozott értük és megbékítette a haragomat. mint megírták „Az Úr igazsága és az ő törvényei együtt vonulnak Izraellel” (5Móz 33,21). És ő azt mondta nekem: „Tudd meg hát, és vésd szívedbe, hogy az Úr az igaz Isten fenn az égen és lenn a földön, senki más” (5Móz 4,39). Én pedig tudom, hogy nem lesz még egy olyan próféta Izraelben, mint Mózes volt, aki az Úrral szemtől szembe találkozott (5Móz 34,10) „Az Úr parancsára sok jelet és csodát tett Egyiptom földjén a fáraón és szolgálain és az egész országon. Nagy hatalomról tett tanúságot, s nagy rettenetet keltett egész Izrael szeme láttára” (5Móz 34,11-12).³²

³¹ KUSHELEVSKY (1995): 221.

³² KUSHELEVSKY (1995): 222.

ÖSSZEFOGLALÁS

Láthattuk, hogy a midrás az egyik legfőbb emberi aggodalmat fejezte ki, mégpedig a bizonytalan halandósággal való szembesülést. A misztikus és a realiztikus irányvonal létrehozta a szöveg belső üzenetének két különböző értelmezését. A realiztikus elképzelés Mózes halálát az eltávozás pillanatától veszi, és az emberi aspektusra helyezi a hangsúlyt, ellentétben a misztikus megközelítéssel, mely Mózes *genizáját* teszi előtérbe, és természetfeletti képességeit. Elmondható, hogy Mózes halandósága és örök élete egyszerre jelenik meg a szövegekben. Ezek miatt a történetek miatt mondhatjuk azt, hogy a midrásokban a hangsúly a halál leírására tevődik, amellet, hogy a *geniza* sem tűnik el teljesen. A midrásokban a hangsúly azon van, hogy Mózes az utolsó pillanatig küzdött azért, hogy életben maradjon. Láthattuk, hogy a hellenisztikus iratokban uralkodó metafizikai megközelítéstől eltávolodva a midrásokban a fizikai aspektus erősödött fel és az oximoronikus szintézis útján Mózes halálának két különböző értelmezése egyetlen verzióban egyesült.

ÉRTÉKFORRADALOM A HEGYI BESZÉDBEN

KOCSIS PÉTER

BEVEZETÉS

Gerd Theißen értékforradalmi modelljének elemzése három fő részre oszlik a jelen dolgozatban. A modell dióhéjban történő bemutatását követően az első részben a Theißen által használt alapfogalmak és a modell általános megállapításai/következtetései kerülnek bemutatásra és elemzésre. A dolgozat fő részében az egyes értékmezők, tartalmuk, azok változása, valamint közvetítési, illetve átadási irányuk és az emberek közötti feszültségek (agresszió) oldására adott megoldásai kerülnek kritikai elemzés alá. A dolgozatot a modellt és a vizsgált értékforradalmi programot összetartó vízió elemei és azok kohéziós hatásmechanizmusa zárja.

1. RÉSZ. BEMUTATÁS, ALAPFOGALMAK ÉS ÁLTALÁNOS MEGÁLLAPÍTÁSOK

Gerd Theißen a Jézus-mozgalom által javasolt és terjesztett értékrenddel kapcsolatos értelmezése szerint a mozgalom az addigi értékrend forradalmi megváltoztatását kezdeményezte és indította el.¹ Ezt a változást Theißen elkülöníti az általa „hatalmi forradalomnak” nevezett változástól, amelyet szerinte megelőz az értékek forradalma.² Úgy tűnik, Theißen a korabeli társadalmi helyzetben kialakult forradalmi szituációt nemcsak azzal a céllal mutatja be, hogy az olvasók megismerjék az első század első felének palesztinai történelmi kontextusát („a forradalom el lett napolva”)³, hanem azt is sugallja, hogy ez a környezet kedvezett az értékforradalom kialakulásának, terjedésének és fennmaradásának. Az értékforradalom maga pedig mintegy kanalizálta és a *passivum divinum* alkalmazásával az eszkatológikus-mitikus jövőbe mutató részben le is szerelte a társadalmi feszültségeket.⁴

¹ THEISSEN, GERD: A Jézus-mozgalom, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006

² I. m. 242.

³ I. m. 239.

⁴ I. m. 246.

a. A forradalom definíciója és viszonya az értékforradalommal

Mivel Theißen fent, még csak címszavakban bemutatott tételének központi eleme a forradalom, szükséges ennek a fogalomnak a tisztázása. A szó ma használatos, szűkebb értelmében csak a nagy francia forradalom óta használjuk ezt a kifejezést. Alapvető, politikai értelmében, idézve Hannah Arendtet, „forradalomról csak ott beszélhetünk, ahol a változás új kezdetként értelmezhető, ahol erőszakot egy egészen új állam létrehozásáért alkalmaznak, s ahol az elnyomás alóli felszabadulás legalább célnak tekinti a szabadság létrehozását.”⁵ A forradalom mindent felforgató, erőszakos jellegéből és az új kezdet ígéretéből építkezik e fogalom átvitt értelmű használata: „teljes változás, egy területen... végbemenő gyökeres átalakulás, fordulat.”⁶

A forradalom fenti, szűkebb, politikai értelmű meghatározása arra figyelmeztet minket, hogy az ókori viszonyok között politikai, vagy hatalmi forradalomról nem lehet beszélni, mert a mai fogalom-meghatározásunknak része a szabadságot garantáló állam létrehozása, ami pedig valóban újkori, polgári fejlemény. Amennyiben ezt a meglátásunkat szembesítjük a Jézus előtti Makkabeus-lázadás és az azt követő zsidó háború céljaival, azt látjuk, hogy mindkét esetben idegen hatalom elleni felszabadító háborúról volt szó, mely alapvetően más, társadalmi, forradalmi céllal nem bírt.^{7,8}

Ezek alapján Theißen szóhasználata a hatalom vonatkozásában félrevezető lehet, hiszen az általa felvázolt társadalmi-politikai helyzet, bár komoly feszültségekkel volt terhelt, de nem volt forradalmi és nem is vezetett ahhoz. A forradalom fogalmának alkalmazása az értékek vonatkozásában ugyanakkor nagyon szerencsés választásnak tűnik. Egyrészt rendkívüli figyelemfelkeltő erővel bír, másrészt, mivel fogalmak (= értékek) forradalmáról szól, szinte automatikusan átvitt értelmében fordítjuk a kifejezés „forradalom” összetevőjét. Így tehát az értékforradalmat, mint az értékek területén végbement gyökeres fordulatot értelmezhetjük.⁹ És valóban,

⁵ ARENDT, HANNAH: A forradalom, Budapest, Európa, 1991, 45.

⁶ http://wikiszotar.hu/wiki/magyar_ertelmezo_szotar/Forradalom (2018.03.21.)

⁷ Talán paradox, de megjegyezzük, hogy éppen ezért lenne indokolt Theißennek tisztázni és a *revolutio* újkor előtti, eredeti értelmében használni a forradalom fogalmát, ami annyit tesz, hogy „körbefordulni”, „körbejárni” (<http://www.latin-dictionary.org/revolutio>) azaz átvitt értelemben „helyreállítani.” Vagyis ezek a háborúk alapvetően csak az idegen uralom előtti állapotokat akarták helyreállítani.

⁸ Maga Theißen is foglalkozik könyvének harmadik fejezetében a Jézus korabeli zsidó társadalom többrétű (alapvetően belső) válságával, amit a Szeleukida időkhöz hasonlóan súlyosan terhelt az idegen, hellenista, jelen esetben Római Birodalom uralma.

⁹ Utolsó megjegyzés a szóhasználatához: A „forradalom” szó használata implikálja, hogy vannak, akik a forradalmat céllal, ideológiával látják el, illetve azt vezetik. A szó átvitt értelmű használata kizárhatja az ilyen irányú gondolkodást. Theißen gondolatait olvasva azonban felsejlik annak a ki nem mondott állításnak a képe, hogy a Jézus-mozgalom mintegy tudatosan,

Theißen hat különböző érték vonatkozásában azonosítja és írja le azok gyökeres átalakulását.

b. A korabeli értékrend és annak átalakítására a Jézus-mozgalom által adott program Theißen az értékforradalom bemutatása kapcsán adottságnak veszi a „forradalom előtti,” kiinduló helyzet értékrendjének alapvető ismeretét, és csak később, az egyes értékek kapcsán jelzi azok hagyományos (addigi) tartalmát és relevanciáját. Bár könyvének korábbi, harmadik fejezetében részletesen leírja a Jézus korabeli zsidó társadalom és Palesztina külső-belső viszonyait, így implicit módon az értékrendet is, talán szerencsés lett volna explicit módon bemutatni azt az értékrendet, amely vonatkozásában a forradalmi változások megfogalmazásra kerültek. Így kicsit esetlegesnek tűnik az értékforradalom által érintett területek számbevétele, és az az érzés támadhat az olvasóban, hogy nem feltétlenül teljes körű az értékforradalom, pedig Theißen gondolatmenete és szóhasználata erre utal.

Theißen az értékforradalmat mint az értékek társadalmi osztályok közötti transzformációját határozza meg. A szóhasználat nem pontosan írja le Theißen alapvető gondolatát, hiszen a transzformáció átalakítást, átváltoztatást jelent.¹⁰ Ezzel szemben Theißen szerint az értékek transzponálásáról (áthelyezés), vagy transzferálásáról (át/elszállítás) van szó.¹¹ Az egyértelműség kedvéért magyarul úgy foglалhatjuk össze Theißen tézisét, hogy az értékforradalom az egyik társadalmi osztály értékrendje szerinti erényt egy másik, alsóbb, vagy felsőbb osztály számára is követendő erénnyé teszi.¹² Mindez anélkül megy végbe, hogy az osztálystruktúrában változás történne. Látható tehát, hogy maga az adott erény sem változik, csak társadalmi elfogadottsága bővül ki azzal, hogy újabb társadalmi csoportok számára válik releváns, követendő értékke.¹³ Vagyis sem az osztálystruktúra, sem maguk az értékek nem változnak, csak társadalmi elfogadottságuk köre tágul. Erre a jelenségre azonban valóban ráillik az átvitt értelmű forradalmi változásként való leírás, hiszen társadalmi felfordulás nélkül változik meg a társadalom értékrendje. Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy ez a leírás a Jézus-mozgalom programjának megcélzott működési mechanizmusát és elérni kívánt eredményét, illetve a moz-

céllal, szervezeten komponálta meg és vezette az értékrend átalakításának programját. Ez talán csak hipotézis szinten fogalmazódott meg Theißenben, és mivel nem talált egy ilyen állítás alátámasztásához bizonyítékokat, ezért megmaradt a sejtetés szintjén.

¹⁰ <http://idegen-szavak.hu/transzform%C3%A1ci%C3%B3> (2018.03.21.)

¹¹ <http://www.kislexikon.hu/transzponalas.html>, és <http://idegen-szavak.hu/transzfer%C3%A1l%C3%A1s> (mindkettő: 2018.03.21.)

¹² A megfogalmazott kritika ellenére a dolgozatban a Theißennel való egybevetettség érdekében az értéktranszformáció fogalmát használjuk.

¹³ Annyi kiegészítést kell tenni, hogy mind a felebaráti szeretet, mind a szeretetparancs később a dolgozat 2.d pontjában bemutatásra kerülő tartalma kibővül, vagyis itt fontos, bár nem lényegi változás történik az értékek tartalmában.

galmon belül, az apostoli levelek által leírt, többé-kevésbé megvalósult tartalmát írja le, nem pedig a valóságos társadalmi hatását.¹⁴

c. A társadalmi tagozódásnak a modellben használt képlete

Theißen a könyvében a palesztinai zsidóság korábban nagyon részletesen bemutatott tagozódása helyett igen egyszerű osztályképlettel dolgozik: „fent” van az uralkodó (osztály) és „lent” a nincstelenség. Bár interpretációnk kicsit talán sarkos, mégis a lényegét mutatja, miszerint Theißennél a lenti értékek felül is követendővé válnak és fordítva. Az értékek kétirányú mozgását inkább jellemezi a „fenti” értékek „lenti” terjedése, mintsem ennek a fordítottja. Az uralkodói értékek „demokratizálódását” a következőképp fogalmazza meg Theißen: „A Jézus-mozgalom a társadalom peremén helyezkedett el, de olyan értékekre törekedett, amelyek a társadalom centrumában, a felsőbb rétegekben gyökereztek. Kontrafaktikus módon igényt tartott a *clementiára*, a gazdagok bőkezűségének erényére, a művelt körök bölcsességére...”¹⁵ Theißen ugyanezen a helyen arra is emlékeztet, hogy a centrális („fenti”) értékek „letranszferálásának” igénylése egyben azoknak az aktuális uralkodó körökben megmutatkozó hiányát is jelzi, így mindez a feljükk szóló kritika megfogalmazódását is jelenti.

2. RÉSZ. AZ ÉRTÉKMEZŐK, TRANSZFORMÁCIÓS IRÁNYOK ÉS FESZÜLTSGOLDÁSI KÖVETKEZMÉNYEIK

a. Hatalomhoz kötődő magatartásformák

Az első erénykör, melyet Theißen az értéktranszformáció szempontjából egyedileg azonosít, az uralkodó (osztály) értékrendjéből származó béketeremtés és az ellenséggel szembeni nagyvonalúság. Ezek az erények természetükből adódóan csak

¹⁴ Mivel a nagy francia forradalom már említésre került mint történelmi vízvonal, mint az első igazi forradalom, érdekes megfigyelni, hogyan írja le Bibó István az akkor valóban forradalmi módon végbement értéktranszformációt: „Mint mondtuk, sem a náció, mint tény, sem a hozzáfűződő érzelem nem 1789-ben született meg, hanem ennél századokkal, sőt csaknem egy évezreddel régebbi időben. Csak éppen ennek a közösségi formának 1789-ig a nemesség volt a tudatos hordozója. A francia forradalomban az értelmiségi és a polgári osztálynak, a harmadik rendnek a nemzeti keretbe való behatolása [zajlott le] ... A demokratikus közösségi érzésnek az adja meg az óriási hőfokát és feszítőerejét, hogy két érzés egyesül benne: a harmadik rend, a nép, a mindenki birtokba veszi és magáévá teszi a királyok és nemesek országát, annak minden történelmi és politikai presztízsével, reprezentatív és kihívó öntudatával együtt, ugyanakkor azonban felruházva mindazokkal a meleg és közvetlen érzelmekkel is, melyekkel addig a polgár a maga szűkebb közösségeit vette körül.” (BIBÓ, ISTVÁN: Válogatott tanulmányok 2. kötet, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986, 190-191.)

¹⁵ THEISSEN, i. m. 253.

a hatalmasok, csak az erősek és győztesek értékei lehettek, hiszen csak nekik állt hatalmukban ellenségeiket megsemmisíteni, vagy ehelyett nekik megbocsájtani. Theißen egyértelműen az emberek közötti béketeremtés imperatívuszát látja Mt 5,9-ben, míg ott mindenféle kiegészítés nélkül szerepel a békességszerzők (ειρηνοποιοί) főnév. Ő kapcsolja össze ezt az igehelyet Mt 5,44-45-tel, ahol az ellenség szeretetének imperatívusza (ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν) szerepel és ad a Mt 5,9-nek olyan értelmet, mintha az az emberek közötti békeszerzésről szólna. Amennyiben azonban Mt 5,9-et a 2Kor 5,18-19 alapján értelmezzük, akkor Jézus az Isten és ember közötti békeszerzés feladatáról beszél: „Mindez pedig Istentől van, aki megbékéltetett minket önmagával Krisztus által, és nekünk adta a békéltetés szolgálatát. Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket, és reánk bízta a békéltetés igéjét.”¹⁶ Itt az ige kétszer is jelzi a békéltetés feladatát, amit egyértelműen az emberek Istenhez vezetésével és az Istennel való megbékélésük elősegítésével azonosít. Akik pedig megbékélnek Istennel, értelem szerűen Isten többi teremtményével, így a többi emberrel is megbékélnek. Mindez nem jelenti Theißen állításának elutasítását, hanem inkább kiegészítését: az emberek úgy lesznek mások irányába békeszerzők, ha azokat ugyanazon megbékéltető Isten felé segítik, aki már őket is megbékéltette. Az ilyen emberek azok, akik meg tudnak bocsájtani ellenségeiknek és szeretni tudják azokat, mert emlékeznek arra, hogy „Isten ...abban mutatta meg rajtunk a szeretetét, hogy Krisztus már akkor meghalt értünk, amikor bűnösök voltunk.” (Róm 5,8) Alternatív szövegértelmezésünk azért sem gyengíti Theißen értéktranszformációs érvelését, mert abban csak olyan változtatást javasol, ami az emberi uralkodó osztályt magára az Istenre cseréli és őt helyezi a mintaadó pozíciójába.

b. A vagyonhoz kötődő magatartásformák

Mint Theißen írja, „a jézusi hagyomány a jótékonyági mentalitást [„ezt az arisztokratikus erényt”] átülteti a kisemberek világába.”¹⁷ „Itt a nincstelének kapnak kontrafaktikus módon arisztokratikus öntudatra biztatást: annak ellenére, hogy vagyontalanok, a gazdagokhoz hasonlóan szabadok lehetnek a gondoktól és adakozhatnak fölöslegükből.”¹⁸ Ez az érvelés nem lenne érthető, nemhogy elfogadható, ha Theißen nem hivatkozhatna a Hegyi beszéd egy későbbi szakaszára (Mt 6,26-34), mely az Isten általi gondoskodásba helyezett bizalomra buzdítja és emlékezteti a hívőket.

A gazdagsággal és adakozással kapcsolatos fenti, és az általa idézett egyéb igehelyeken Theißen egyértelműen forradalmi, erősen kritikus élt vél felfedezni, mely a gazdagok elleni éles kritikát jeleníti meg. Idézi e kritika locus classicus-át

¹⁶ A dolgozatban szereplő bibliaidézetek a Magyar Bibliatársulat (1990-ben revideált) új fordítású Bibliája internetes változatából származnak: <http://szentiras.hu/UF>

¹⁷ I. m. 249-25.

¹⁸ I. m. 251.

is (Mk 10,25). Bár kétségtelen, hogy mindezt Theißen egy megkérdőjelezhetetlen hagyomány szerint értelmezi, érdemes kicsit megállni ennél a kérdésnél. Márk evangéliuma ugyanis a tanítványok nagy megdöbbenéséről ad hírt (περισσως ἐξεπλήσσοντο), vagyis bár tanúi voltak a gazdag ifjú végső soron Jézust elutasító magatartásának, Jézus részéről nem számítottak ilyen kemény megfogalmazásra, nem értették azt. Pedig Jézus az általa közvetített üzenetben megfogalmazott kizárólagossági igényét Márk evangéliuma szerint már korábban is megfogalmazta: Mk 3,28-29.35; 8,34-38, és különösen a 10,15-ben közvetlenül, szinte a gazdag ifjú füle hallatára. Ezek a Jézusi kijelentések a bizalomról és engedelmességről, és ennek fordítottjáról, valamint a kétféle attitűd következményeiről (üdvösség, vagy kárhozat) szólnak. Tehát az adott igehelynek nemcsak a gazdagokat súlyosan megrovó értelmezése lehet indokolt, hanem az engedetlenség súlyos megrovásaként is értelmezhetjük azt. Jézus azért is használhatja a gazdag ifjú esetét példaképpen, mert a gazdagság általi magabiztosság, önbizalom mindenki számára ismert jelenség. Jézus pont ennek a téves biztonságérzetnek a mélységére akarta ráirányítani a tanítványok figyelmét. Vagyis a gazdagság önmagában még nem vezet kárhozatra, de mindenképp nagyobb erre a gazdagok esélye, mert könnyebben esnek az önhittség és az Istentől való elfordulás hibájába, mint a szegények.¹⁹

c. A tudáshoz kötődő magatartásformák

Theißen megállapítását, miszerint a „Képzettség, bölcsesség és a magas társadalmi státus összetartoznak” koroktól függetlenül érvényesnek találjuk.²⁰ Theißen a Mt 11,28-30-ban található üdvösségre hívásban nem más lát, mint bölcsességre hívást. Ugyanakkor ez a szakasz nem lenne érthető a megelőző 25-ös vers nélkül, melyben Jézus „gyermeknek” néven azonosítja a tanítását befogadó hallgatóságot. „Magasztallak, Atyám, menny és föld Ura, mert elrejtetted ezeket a bölcsék és értelmesek elől, és felfedted a gyermekeknek.” Ismét kritikával fordul Jézus a felsőbb, tanult osztályok felé, hiszen a „bölcsék és értelmesek” (σοφῶν καὶ συνετῶν) nem hallgatnak rá. Ugyanakkor egyenesen isteni eredetűnek nevezi a világi szemmel együgyűek, képzetlenek hozzáfordulását és tanításának befogadását, mely által ők lesznek igazi bölcsékké, vagyis az istenfélelemben megnyugvókká és boldogokká (Jób 28,28). A Theißen által idézett, imént bemutatott igehelyek alapján úgy tűnik, mintha a

¹⁹ Lukács evangéliumában ugyanez a tanítás a 16. fejezet két példázatában és a köztük lévő magyarázatban kerül bemutatásra. Lukács itt a gazdagság fogalmát a talentumokkal bírással és a velük való sáfárkodással egészíti ki. Bár a gazdag ifjú történetéhez hasonlóan ezekben a példázatokban is elsődleges a monetáris-gazdálkodási értelem, az úrtól, a patrónustól kapott adománnyal való sáfárkodás motívumában könnyen felfedezhetjük az Istentől kapott életidő, képességek, adottságok és családi háttér adományával való hűség, vagy hanyag gazdálkodás következményeiről szóló tanítását.

²⁰ I. m. 251.

Jézus szemében bölcsek nem pont ugyanolyan értelemben lennének bölcsek, mint azok, akik világi értelemben bölcsek. Ez fokozottan szembeötlő Jézus kockázatvállalásra buzdító példázatai kapcsán, melyeket Theißen különös dinamizmussal idéz elénk. Némileg ellentmondva az értéktranszformáció modelljének és erősítve a kétféle bölcsességgel kapcsolatos sejtésünket, azt emeli ki, hogy a Krisztus szerint bölcsek pontosan a világi bölcsességgel *szemben*, mindent kockáztatva kell, hogy kövessék őt. A feszültség valószínűleg azzal oldható fel, hogy a kockázatvállalás elutasítása az alsóbb osztályok számára volt életstratégia („bölcesség”), míg a magasabb, tanultabb osztályok könnyebben vállalták azt.

d. A közösségen belüli interakciós magatartásformák és attitűdök (felebaráti szeretet és a szeretetparancs)

Theißen a felebaráti szeretetet az alsóbb osztályok értékeként azonosítja, és azt a megállapítást teszi, hogy ez az érték felfelé, az uralkodó osztályok felé került transzformálásra.²¹ A transzformáció irányával kapcsolatban azonban maga Theißen ébreszt kétséget, mikor alapvetően a fogalom jelentéskörének kibővülését mutatja be és nem a változatlan érték egyszerű feltranszformálását. A felebaráti szeretet ugyanis a Jézus-mozgalomban kilép a zsidók etnikai és térbeli közösségéből és hármasságban radikalizálódik: megjelenik az ellenség szeretetének parancsa, az idegenek iránti szeretet parancsa és a bűnösök iránti szeretet parancsa.²² Az értéktranszformálással kapcsolatos bizonytalanságunkat erősíti a következő bekezdésben bemutatandó, lefelé történő értéktranszformáció.

Értelmét és jellegét tekintve szervesen kapcsolódik ehhez az értékkörhöz a Theißen által külön kezelt ún. szeretetparancsolat (Mt 7,12; Lk 6,31). A felebaráti szeretethez hasonló radikális kibővítése mellett a Jézus-mozgalom a szeretetparancsolatot mindenképp a pozitív cselekvés kívánalmával értelmezi és határozza meg követendő elvként. Miképp Theißen fogalmaz, „Univerzális hatósugarát az »emberek« fogalma (Mt 7,12/Lk 6,31) juttatja kifejezésre... Ez a hagyomány uralkodói ethoszt vár el a kisemberektől.”²³ Theißen követve azt kell megállapítanunk, hogy a szeretetparancsolat értéktranszformációja a korábbi 2.a-c pontokhoz hasonló, „fentről lefelé” irányuló transzformáció esetét mutatja be. Ez pedig szintén kérdésessé teszi, hogy a Theißen által külön kezelt felebaráti szeretet vajon valóban önálló érték-e és valóban bejárta-e a „lentől felfelé” irányuló transzformációs utat.

e. A státuszkiegyenlítés szükségessége és működési mechanizmusa

Theißen az alázatot a státuszkiegyenlítés eszközeként értelmezi, és szinonimájaként a státuszfeladás kifejezést használja. Theißen hangsúlyozza, hogy a Jézus-mozgalom

²¹ I. m. 255.

²² I. m. 258.

²³ I. m. 263.

ilyen irányú, a felebaráti szeretet megvalósulásához szükséges státuszki-egyenlítésre történő felszólítása egyenesen szembement az „antik becsületkódexszel, [mely szerint] státuszát mindenkinek óvnia kellett. Az alázat csak az istenekkel szemben volt kötelező.”²⁴

Ezt az értéket Theißen egyértelműen a hatalmasok erényeként fogalmazza meg, így az értéktranszformáció iránya lefelé mutat. Ennek az összetett és sokszor a keresztények gyengeségeként kritizált fogalomnak a valódi tartalmát szerencsésen mutatja be a Theißen által javasolt státuszkiegyenlítés és –feladás mechanizmusa. Hiszen csak az tud bármilyen értelemben státuszt feladni, akinek van valamilyen státusza. Mivel ez az alsóbb társadalmi osztályokra nyilvánvalóan nem jellemző, az alkalmi státuszfeladás révén bekövetkező státuszkiegyenlítés a felsőbb osztályokban (korábban nyilván ritkán) előforduló jelenség kell legyen. Mégis ahhoz, hogy a szeretetparancs a korábban bemutatott, kibővített felebaráti értelemben tudjon működni, elkerülhetetlen a magasabb státuszú Jézus-követők részéről a státuszfeladás vállalása, hiszen csak így kerülhetnek (le) a hittársaikkal, sőt ellenségeikkel, illetve a társadalmon kívüli idegenekkel és bűnösökkel közös, felebaráti (egyenlőséget jelentő) szintre.

f. Az erőszakmentesség víziója és megvalósulása mint az értékforradalomból származó megoldás az emberek közötti feszültségek (agresszió) oldására

A Theißennek a Hegyi Beszédre alapozott értéktranszformációs modellje kiegészül még az erőszakmentes emberi stratégiák bemutatásával. Mint láttuk, az erőszakmentesség és megbékélés a Jézus-mozgalomnak a Hegyi Beszédben is hangsúlyozott alapvető értékei közé tartozott. Theißen ugyan nem tér ki rá, de ennek a szövegegységnek a végén, Mt 7,13-27-es verseiben, melyekben Jézus az ember sorsa feletti isteni ítélethozatal szempontjait tárja fel, megjelenik, bár a háttérben marad az ítéletvégrehajtáshoz kapcsolódó erőszak motívuma. A négy szakaszból álló perikópának csupán a harmadik szakaszában válik explicit módon érzékelhetővé, ott is a bírói ítélezés mintázata mögött maradván. A másik három szakaszban az ítélet mintegy automatikusan áll elő az emberek helyes, vagy helytelen cselekedetei által. Nem szükséges bírói mérlegelés, döntés, végrehajtás, mert az ítéletet maguk a vizsgálatban lévő személyek írták meg saját életükkel. A Hegyi Beszédén kívüli, más igehelyeken az eljövendő ítélet rendkívül agresszív képeivel jelennek meg. Miután Lk 19,27-et és Mt 25,46-ot felidézte, Theißen ezeknek a képeknek a funkcióját úgy írja le, hogy azok „az embereket életük megváltoztatására aktivizálják, valamint] stimulálják az agresszív fantáziát, és egyúttal aktivizálják az erőszakmentes cselekvési módot.”²⁵

²⁴ I. m. 259.

²⁵ I. m. 266.

Visszatérve a Hegyi Beszéd elsődleges, az emberek közötti erőszakmentességet, a megbékélést hirdető szavaihoz, Theißen követve, az agresszió feldolgozásának általa azonosított ötféle módja közül hármát találunk a Hegyi Beszédben. A két másik feszültségoldási megoldás (az agresszió alanyának, vagy tárgyának cseréje és a bűnbakra hárítás) a Hegyi Beszédén kívül található az Újszövetségben.²⁶

- A már korábban bemutatott felebaráti szeretet – szeretetparancs érték körben található az ellenség szeretetét megfogalmazó tanítás (Mt 5,44). Az agresszió impulzusával itt megtorlás helyett az aktív, pozitív cselekvés impulzusa áll szemben, mely a negatív indulatnak a státuszkiegyenlítés (alázat) mechanizmusán keresztül pozitív energiává alakítása révén működik.
- Az agresszió intenzív büntudat révén bensővé tétele azt eredményezi, hogy a külső igazságtalanság helyett saját igaztalan, bűnös voltunk kerül előtérbe. Ez pedig paradox módon a másik, bűnös, agresszív ember elfogadását és a feszültség ezen keresztül történő oldását eredményezi. A bűnfelismerést segíti a Hegyi Beszédben megjelenő normaszigorítás. Különösen nagy hangsúlyt kapnak a cselekedetek, melyekkel kapcsolatosan alapvető elvárás, hogy a törvény valódi értelmének megfelelőek legyenek: Mt 5,7.9.16.19; 7,3-5. Sőt, Jézus továbblép a cselekedeteket megelőző gondolatok szintjére és komolyan figyelmeztet a helytelen gondolatok veszélyességére: Mt 5,22 harag, 5,28 parázna gondolat, 5,37 nem egyértelmű fogalmazás, 5,44 gyűlölet, 6,25-34 aggodalmaskodás, 7,1-2 ítékezés.²⁷
- Mt 5,39-41-et („aki arcul üt jobb felől, tartsd oda másik arcodat is”) Theißen önstigmatizációs agressziókezelésnek nevezi. Ez a megoldás a szabadság visszanyerésének lehetőségét biztosítja mindkét fél részére azáltal, hogy az agressziót elszenvedő fél szándékosan magára veszi a megalázottság szerepét. Bár nagy kockázatot vállal, hiszen nincs garancia arra, hogy az agresszor ráébred saját viselkedése abszurditására és beszünteti az agressziót, önkéntes státuszfeladása révén legalább az agressziót elszenvedő fél visszanyeri szabadsága egy részét.

²⁶ I. m. 274-286.

²⁷ Megjegyzendő, hogy a legtöbb fordítás úgy adja vissza Jézus szavait (sőt még inkább úgy értelmezik azokat), mint aki itt a gondolatok alapján már megszületett ítéletről beszélne: „méltó arra, hogy ítélkezzenek felette” A kérdéses szövegrészt (ἐνοχος εἶσαι τῇ κρίσει) azonban úgy is indokoltnak látjuk fordítani, hogy az „elítélés veszélyének teszi ki magát.” Az ilyen fordítás a Hegyi Beszéd egészébe is jobban illeszkedik, hiszen ott visszatérően és a záró részben különösen a cselekedetek fontossága van hangsúlyozva.

3. RÉSZ. AZ ÉRTÉKFORRADALMI PROGRAMOT ÖSSZETARTÓ VÍZIÓ ÉS KOHÉZIÓS HATÁSMECHANIZMUSA

Theißen gyakran használt, a dolgozatban is többször megjelent kifejezése a kontrafaktualitás. Ez azt az ellentmondást írja le, ami az értékforradalom programját megismerők saját valósága és a program által javasolt, új, még nem is létező valóság kvázi valóságként való elfogadása között feszül. Az alsóbb osztályoknak úgy kell a felsőbb osztályok értékrendjét magukévá tenni, hogy azok társadalmi, hatalmi és vagyoni helyzetében nem osztoznak. Úgy kell nagyvonalúan adakozni, hogy nem gazdagok, úgy kell bölcsnek lenni, hogy tanulatlanok, úgy kell alázatosnak lenniük, mintha lenne érdemi státuszuk a társadalomban.

Erre a helyzetre Theißen szerint a Jézus-mozgalom a fentebb már említett megoldást ajánlja: *passivum divinum* alkalmazásával az eszkatológikus-mitikus jövőbe és Isten aktív cselekedeteinek körébe utalta a programjavaslatában szereplő értékrend tényleges és univerzális megvalósulását. Ezt Theißen szavainak parafrázisával úgy foglalhatjuk össze, hogy amit Jézus elkezdett, azt Isten viszi végbe.²⁸

Mindezek mellett maga az értékforradalom is ad megoldási alternatívát a kontrafaktualitás feszültségére. Egyrészt az „új” értékek szerinti viselkedésmód eredményeképpen a valóság változik meg, hiszen az alsóbb osztályok nem társadalmi státuszuknak megfelelő, hanem a felsőbb osztályok értékrendje szerint viselkednek, ami által a kontrafaktualitás „faktum” része változik meg. Másrészt az agressziókezelési stratégiák révén a kontrafaktualitás „kontra” összetevője felőli nyomás enyhül.

Lukács evangéliumában ezt összefoglalóan úgy olvashatjuk (Lk 17,21), hogy „az Isten országa közöttetek /vagy bennetek/ van.” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν) Krisztus és Lelkének munkálkodása révén a Jézus-mozgalom tagjai már e földi életükben Isten országának az eszkatológikus jövőben beteljesedő víziója szerint élhetnek.

²⁸ THEISSEN, i. m. 246.

A CSOPORT SZÍNEVÁLTOZÁSA

Émile Durkheim társadalomvallásáról

HIDAS ZOLTÁN

A „teremtés” fogalmában összegzett középkori világ megbomlásának egyik legfőbb szellemi vetülete az istenileg alapított létrend egyszerre kozmikus és erkölcsi elvének megroppanása volt.¹ Bár a gondolkodás tartalmi elvesztették a kinyilatkoztatásból és egy vele egybeesőként kidolgozott ésszerűségből való közvetlen levezethetőségüket, sokáig megmaradt – továbbra is teológiai talajon – a hit a közös nevek kimondásának, vagyis az általánosítás nyelvi gesztusainak az emberi hatalmában, amely az Isten által rendelt általános létviszonyokat nevezi meg. Ezt követően, súlyos elbizonytalanodások és felemelő felfedezésélmények nyomán, hosszú évszázadok gondolkodói tevékenysége a világ tárgyait az emberész befogadóképességéhez igazította: megtörtént a világra persze mindig ráutalt megismerés teremő aktussá avatása.² Fogalmaink valóságrendező eszmékké emberiesülnek és technikainak szánt eszközökké semlegesednek, amelyek egyetemes érvényesége a racionalitás vélt, de legalábbis remélt emberi egyetemességén alapszik. Hierarchiaellenes mozgalmak és a legkisebb valóságösszetevőig hatoló elméleti erőfeszítések közepette minden érzékfeletti rend megalkotottnak és végül másként is újraalkothatónak bizonyul.³

Ami szűkebben az emberi társiaságról való gondolkodást illeti, a tudományos módszeresség egyre következetesebben azon dolgozik, hogy az egyedül kézzelfoghatóan valóságos egyén felől gondolja el a tágabb társas összefüggéseket. Nominalista szellemi kultúránk minden egyénfeletti elemek összességeként tár elénk: viszonyainkat individualista szellemű műveletek a „szerződés”, a „konstitúció” és végül újabban – a felfogás belső logikáját követve – a „konstrukció” fogalmaival ragadják meg. Így születik meg a jelenben egyre kevésbé elevennek tapasztalt nagyközösségek mibenlétének jellemzésére a közös nyelvre és történelmi múltra

¹ Vö. BRAGUE (1999).

² Az újkori ismeretelmélet teremő aspektusához mint „alapító mítoszhoz” Kant kapcsán TENGELYI (1995): 126.

³ A nominalista gondolkodásmód szociológiájához HONIGSHEIM (1923).

visszavezetett „összetartozáseszme” magyarázó gondolata.⁴ Immár nem „népszellemek” (pl. Hegel) belső magvából táplálkoznak egy adott emberösszesség egy irányba mutató életmegnyilvánulásai: a hajdani „nép” mindinkább név csupán, magunk alkotta közös jelek közt keresünk eligazodást.

Ha mégis megjelenik valamilyen egészlegesség, mindeddig fel nem ismert mögöttes összetartó és mozgató erők leleplező feltárása a tét: az illúziók és önámítások háttérében rejlő „szerkezetek” jól feltárható alaprétégeig kell hatolni, legyen az bár termelési viszonyok vagy mégoly tudattalan hatalmi rendek felszín alatti valósága. A tapasztalatilag tudományossá váló társadalomtanok már egyre átláthatóbbnak mutató „szerkezetek”, „rendszerek” és „hálózatok” elemzésre szánt fogalmaival igyekeznek távolodni mindenfajta lényegszerű kollektívizmustól, akár a csoport „kitalált”, sőt „koholt” tetszőlegességének gondolatáig. A nominalizmussal belsőleg rokon analitikus szellem a társadalmiság összefolyamatait „mechanizmusokban”, „funkciókban” és „mátrixkötésekben” – azaz természettudományokból kölcsönzött metaforákban igyekszik tetten érni.

A Max Weber által „varázstalanodásnak” nevezett folyamat mindenekelőtt éppen ezt, a mágikus elemek kiszorulását jelenti egy hajdan egységes elvű világból, amelyben a mögöttes erők varázslással még éppúgy befolyásolhatóak voltak, ahogy a megfelelő technika szikrát csihol a fából. A mágiátlanítást végül, hosszú vallástörténeti előzmények után, amelyek a bibliai próféták vallási következetességétől a szentségek protestáns felszámolásáig érnek, a tudomány teljesíti ki, mechanikus ok-sági kozmoszá alakítva a világot, melynek önmagába záródó immanens rendjéből minden átfogó összértelem kiszorul. A folyamat világszemléleti végeredménye az a hit, hogy „ha akarnánk, bármikor” kiismerhetnénk és „számítással uralhatnánk” életünk minden meghatározó feltételét.⁵

Egyre fokozódik azonban az elégedetlenség a „tisztának” akart racionalitás kimerítő magyarázóerejét illetően. A célszerűség és a gépiesség kiüresítő hatalmaival szemben csaknem egyidejűleg több irányba is megindul a „hitelesség” és az „elevenség” valóságának keresése.⁶ A mindenképp alapjában kavargó „élet” és a szerves „közösség” a „közvetlenség” ilyen keresésének a legfőbb gondolati alakzatai. Valamennyinek rendre feltörő belső feszültsége, hogy általunk értékesnek tartott és immár visszavonhatatlannak akart megkülönböztetések „mélyén” olyan osztatlan felé tapogatózik, amelyben minden későbbi kettősség – amilyen test és lélek, megismerés és élmény – még szétválaszthatatlanul egy.

⁴ A fogalmak státusának megváltozásához a görög filozófiától a modern tudományosságig WEBER (1998): 139–142.

⁵ A varázstalanodás fogalmához WEBER (1995): 106 és 128; WEBER (2007), 230 és 236, továbbá WEBER (1998): 138; VÖ. WEISS (1991), SCHLUCHTER (2009) és HIDAS (2017).

⁶ VÖ. TRILLING (1972), aki az „expresszivisták” törekvését visszavezeti a XVIII. századig; lásd még TAYLOR (1989): főként 368–390.

általán, hogy az egyből nem hasadással lesz kettő, és a kettőből nem önfeladással lesz egy? Az összekapcsolás gondolkodási formái vélt vagy valós egyoldalúságok kiegyensúlyozására, kirekesztett elemek visszavételére törnek – mint látni fogjuk, olykor a tudományosság varázstalan eszmekörének határain is túllépve.

A tagolatlanul „áradó” emberi életfolyamat legkülönfélébb fenomenológiai az ember alkatának sokféleséget hordozó egysége felé tapogatóznak. A „tartam” dinamikus közvetítetlensége Henri Bergsonnál az „életlendület” differenciáló erejét is táplálja: intuitív tudásunk a nélkülözhetetlen felszíni én alatt rejlő mély-énünk folytonos elevenységig, más szóval a „teremtő szabadságig” hatol. Wilhelm Dilthey közel egykorú életfilozófiája szerint utólag különül el a testi és a lelki az „élmény” tárgyiasulás előtti vitalitásából: megismerés, akarás és érzés az „életösszefüggés” egységében eleve összefonódik.⁷ Ugyanezekre az évekre esik a „dialóguselv” hármas kidolgozása Martin Buber, Franz Rosenzweig és Ferdinand Ebner egymástól független műveiben, amely – gondolkodásformájában a biblikus istenviszony misztikájából merítve – az Én és a Te közt „történo” szóban fedezi fel az emberközi világ hiteles, azaz még tárgyiatlan teremtő folyamatait.⁸

Mások ugyanezekre a társiasság szerves eredetiségének gondolata felé indulnak útnak. Ferdinand Tönnies híres „közössége (*Gemeinschaft*)”, amelyet a „társadalommal (*Gesellschaft*)” állít szembe, részben egy elméleti hiány kitöltését szolgálja: a természetjogi (Hobbes) és gazdasági (Marx) szellemű szerződéselméletek az újkori viszonyok találó önkomentárjainak tűnnek, a korábbi csoportélet megragadása viszont elmaradt. A társiasság kétféle alakja gyökeresen eltérő „akarásokon” nyugszik. A szervesen nőtt közösséget, amely a meghittség és a közelség élményeivel szinte észrevétlenül biztosította a tagok összetartozását, a bennük lakozó „lényeg-akarát (*Wesenswille*)” tartotta elevenen. Az átfogó életközösség öncélként, igenelt egyenlőtlenségben és szolgáló kölcsönösségben gyökerezve állt kívül minden emberi diszpozíción. A „tetszés (*Gefallen*)”, a „szokás (*Gewohnheit*)” és az „emlékezet (*Gedächtnis*)” egymásra rímelő kötelékei a kötöttséget biztosító múltból táplálkoznak. Minden az ellentétébe fordul, ha a hatékony ésszerűség mintegy kívülről keríti hatalmába az akaratot: a mindig előresiető „választó akarát (*Kürwille*)” az elszigetelt önkények sokasága előtt nyit utat. Itt a „tetszőlegesség (*Belieben*)”, a „megfontolás (*Bedenken*)” és a „fogalmi megragadás (*Begreifen*)” mozgatja a világhoz és önmagunkhoz való viszonyt, mindegyik a „számítás” szellemében. Az ellenképek kiélezett logikája a művet mint modellt – nyomatékosan kifejezett szándékai ellenére is – a formák egymást kizáró volta felé történetietleníti, miközben a nyomokban ma is meglévő tradicionalitást nagyjából a múlthoz rendeli.

⁷ A két én megkülönböztetéséhez BERGSON (1990), az életlendülethez BERGSON (1987): 84–93; Bergson gondolkodásának monista mozgásáról DELEUZE (2010). Lásd még DILTHEY (1974).

⁸ BUBER (1991), ROSENZWEIG (1988), EBNER (1995).

A bevett olvasat az ősiség sajátos felértékelése.⁹ A történetileg beazonosíthatatlan elvi törésvonal mindenestre az emberen húzódik keresztül.

Émile Durkheim műve a legsokrétűbb alakja annak a törekvésnek, amely úgyszólván a „csoport” szellemi megmentésére irányul. Durkheim organikus gondolkodása a tagolással végül élettelené elemzett emberközi összefüggésegések határait és belső valóságát keresi.¹⁰ Az újkor persze, görög és zsidó-keresztény hagyományokhoz kapcsolódva, évszázadokat töltött a tovább már oszthatatlan individuum és az alapul szolgáló szubjektum feltárásával, azaz személyként való beazonosításával és kiépítésével. Minden egyéniesítő hagyományon túl, ennek a munkának az eredményeként érkeztünk el a személy szentségének az emberi jogok egyetemességében intézményesíthető gondolatáig.¹¹ Vajon lehetséges-e mindezek után világviszonyunk eredendő kollektivitásának olyan felfogása, amely nem számolja fel az individualitást? Képes-e a csoport úgy emelni maga fölé az egyént, hogy saját körein belül maradvá teremtse őt magasabb önmagává?

Az eredendőség gondolata persze nem érheti be a teljes elkülönültség empirikus valószínűtlenségével, vagyis a társiassággal mint az újszülött másokra szorult voltának élményszerűen közismert *időbeli* elsőségével. Az a nyilvánvaló körülmény, hogy mindenki már meglévő és őt is túlélő csoportok valóságába születik és fonódik bele, és magához hasonlók körében növekszik, a „szocializáció” és az „internalizáció” fogalmával talán túlságosan is könnyen kezelhető. Az én kiépülésének mozgásai mindig is túlmutatnak a másoktól átvett tartalmakhoz való puszta igazodáson.¹²

Durkheim szellemi küzdelmét elhatárolódások egész sora jellemzi: a szociológia jól elkülöníthető saját tárgyát mindenekelőtt más embertudományokhoz képest keresi, és így maradhat egyesek szemében éppen a „társadalom” maradványkategória.¹³ Válaszainak sokfélesége és ellentmondásossága azonban mintha inkább egy olyan terepen való útkeresés lenyomata lenne, ahol új gondolati és nyelvi utakat kell egyáltalán kiépíteni. Gondolkodói pályájára a vége felől tekintve az „elemi” összetartozás új és új, elégtelenként hátrahagyott megragadási kísérletei sorakoznak: az „általános külső kényszertől” és a belsővé alakítandó „intézményeségtől” a „funkcionális egymásra utaltság” organikuságán és a „vonzó kötelesség” morálján át a kollektív „összeolvadásig”. Ráadásul az egész „előbbre valóságának” a *részhez* képest, vagyis – az ember esetében – a kiteljesedett ember elsődleges

⁹ TÖNNIES (1983).

¹⁰ Az organikus-morfologikus gondolkodás szociológiájához, az analitikus-tagolóval szembeállítva, lásd MANNHEIM (2000).

¹¹ Vö. pl. DURKHEIM (2001): 180; DURKHEIM (1950), főként Hatodik előadás; újabban JOAS (2011), kifejezetten Durkheimről 63–107. (Durkheim műveinek magyar fordításait helyenként az eredeti alapján hallgatólagosan módosítottam. – H. Z.)

¹² Vö. DURKHEIM (1978): Első fejezet.

¹³ Lásd pl. PARSONS (1937): 16–20.

közösségiségének,¹⁴ amire Arisztotelész még a magasabb „célirányosság” korabeli gondolkodási szokásai szerint akadálytalanul tudott egész államtant építeni, ezúttal, a mai tudományosság szellemében az „összekapcsolódás”, a „kölcsonhatás” és az „okság” elvei alapján kell igazolást nyernie. Látni fogjuk azonban, hogy az utolsóként kidolgozott monumentális kísérlet végül az okság gondolatát sem hagyja érintetlenül.

Az összetartozáskérdés legelső tárgyalása, a szolidaritás hagyományos és mai típusának fogalmi megkülönböztetése, amely mindenekelőtt az újkor arculatának megragadását célozza, egy kiélezett dichotómiában hasítja két egyenlőtlen ellenkorszakra a legalább ennyire folytonosnak is látszó történeti átmenetek áradatát. A korszakos ellenfogalmak, minden megvilágító magyarázóerejük ellenére is, egyszerre teoretizálják a vélt vagy valós összetartás gyökeres meggyengülésének és az ember ön maga és világa feletti ellenőrzésvesztésének az aggodalmát.¹⁵

Ami a jelenti, az emberek közti kapcsolatszövevény egyre sűrűbben és tágabban fogja át az egyre hatékonyabban művelés alá vetett világot. Az egyes ember különféle életkörök egyre számosabb sokaságában találja magát, táguló életkörei pedig fokozatosan az összemberiség érnek. Viselkedési szabályai azonban egyre inkább csak neki szólnak: gondolatai, tettei és érzései mind egyénibb vonásokat mutatnak. Már nem az egyes szellemek egybeesése teremt rendet, mint még a szűkterű csoportélet idején. Hajdan ugyanis még hasonlóság uralkodott valamennyi tag belső és külső gesztusaiban: a hasonló tevékenységeket – ismétlés és utánzás révén – egybehangzó lelkület hatotta át. A mechanikusság ilyen elvei egyöntetű „kollektív tudatot” (*conscience collective*) ébresztettek, amely önálló életét az egyéni fejekben és szívekben élte – mert ez a belső világ legalább annyira erkölcsiség és érzület, mint amennyire szellemiség és gondolat.¹⁶ A szenvedélyes egyenérzésen és egyengondolkodáson esett sérelmeket a csoport egyénnél magasabb valóságának önmegtartó szigora torolta meg. Durkheim korai kollektivitásgondolata, amelyet sokszor marasztaltak el szubsztancializáló esszencializmusban, úgyszólván az egyéni „belül” és „túl” között keres utat: a kollektív tudat tényei a transzcendentalitás tapasztalatilag is beazonosíthatónak vélt helyei.

Az anyagi hordozóerőkben – tömegben, helyekben, elrendeződésben – gyökerező valóság a csoportos életviszonyok gyarapodásával és sűrűsödésével új tudatállapotok felé tart. Az egyre gazdagabban tagolt külső miliónek egyre szövevényesebb belső milió felel meg: a hatókörök különbségei kinek-kinek kijelölik az általa betölthető cselekvésbeli, gondolkodásbeli és érzésbeli lehetőségeket. A személyesen neki szóló jelszó egy meghatározott funkció identitását írja elő. A személyes identifikáció alapja az életformák fokozódó elkülönülése; a közös identitás alapja a társadalmi egész-

¹⁴ ARISZTOTELÉSZ (1994): 8 (1253a).

¹⁵ Lásd ehhez ROSA és mások (2010): 30–39.

¹⁶ DURKHEIM (2001): 85–121.

ben betöltött hely kitöltése, a kölcsönös kiegészülés tudati, érzelmi és intézményi ökonómiája szerint. Így nyer feloldást Durkheim eleve állításként megfogalmazott kérdése személyesség és szolidaritás állítólagos ellentmondásáról, miszerint „bár az egyén mind autonómabbá válik, egyre inkább függ a csoporttól”.¹⁷ A nem a csoport kárára fokozódó individualitás igényét az „organikusság” fogalmi műfogása kezeli: a gépiesen üresnek is ható „mechanikusság” fizikalista rendjével Durkheim a jelenkor „szervességének” biológiai ihletésű elevenségét állítja szembe. Az egyén mint sokféle csoport tagja hivatott önrendelkezésre – amelyet a nálánál tágasabb egész igyekszik, az egyéni valóságoktól olykor esetleg lemaradva, közös mederben tartani. Mindazonáltal a normák keletkezésének időbeli késése nem veszélyezteti a rend szerkezeti törvényeit: a „materiális sűrűség” a morális életet is ütemesen sűríti. Ügyszólván csak idő kérdése, hogy minden hely elnyerje a neki megfelelő szellemet és érzületet. A jelen ínsége elsősorban a kooperáció új részszabályainak anomikus születési – azaz átmeneti – fájdalommal magyarázható.¹⁸

A „társadalomban” is meglévő „közösség” elméleti keresése azonban már ezt a művet is kivezeti a saját keretei közül, mégpedig az egymást kiegészítés szerződésességének mélyén ott rejlő moralitás felé.¹⁹ Az összetartás erőinek kézzelfoghatóságot kereső vizsgálata egy pozitívista szellemi közegben, minden értelmező tevékenységtől távol, törvénykönyvek lapjain és adatként rögzített összefüggésekben keresi a kollektív belső élet lenyomatait, hogy minden individualitáson és merő konkrétságon túl, de minden metafizikai lényegiségen innen a jelenségek általánosságáig hatoljon.²⁰ A szociológiai megismerésnek – Descartes szellemében – „határozott és elkülönített” ismeretet kell szereznie a csoportról mint – Comte szellemében – önálló, azaz egyénefeletti „dologról” (*chose*). A kollektivitás saját életének „dologiasító” megragadása sokszor vezet ugyan elkerülni akart szubsztancializáló nyelvi megoldásokhoz, amilyen a „kollektív személyiség” (*personnalité collective*) és a „kollektív lény” (*être collectif*),²¹ de a „társult egyének összessége” felé törekvő elméleti erőfeszítés végül közös „reprezentációkban” talál rá a társadalmi életet összetartó szálakra.²² Az egyén nem tudja kivonni magát a dologszerűen rá nehezedő társiaság húsba és szellembe vágó kényszere, de legalábbis – Kant

¹⁷ DURKHEIM: i. m. 54.

¹⁸ Uo. 121–141, 259–284 és 285–304. A társadalmi szubsztátumhoz DURKHEIM (1951). A durkheimi szubsztátumfogalom ellentmondásteli alakulástörténetéhez lásd TERRIER (2009), akinek az alábbiakkal egybehangzó felfogása szerint a legutolsó mű a kollektív „pezsgésben” lévő individuális tudatokban lokalizálja a társadalmi szubsztátumot (vö. DURKHEIM 2003: 199).

¹⁹ A szerződések szerződésen kívüli elemeihez és a morálhoz DURKHEIM (2001): 206–236, 391–404. Lásd ehhez TYRELL (1985).

²⁰ Lásd a gyakorlatban DURKHEIM (2000); elméletben DURKHEIM (1978a): főként II. fejezet, továbbá DURKHEIM (1950).

²¹ A „hiposztázált” kollektívum kritikáját lásd ADORNO (1970).

²² DURKHEIM (1951): I/IV. fejezet.

szellemében – kötelessége alól, miközben a társadalmat – Arisztotelész szellemében – törekvésre érdemes voltának vonzása avatja egyúttal a bensőséges odaadás tárgyává. Egy egyéni énünket meghaladó lényhez való kettős kötődésben fedezi fel Durkheim, egyre következetesebben filozófiává avatva a saját szociológiáját, a morál lényegét. A társadalom „meghalad bennünket, ugyanakkor a számunkra belső is, mert csak bennünk és általunk létezhet. Vagy még inkább azt mondhatnánk, hogy a társadalom egy velünk, önmagunk jobbik része, mert az ember csak olyan mértékben ember, amilyen mértékben civilizált.”²³ Csak ebben az értelemben közvetítheti egymással a társadalom tekintélye a csoportkötődést és az önmegtartást. Az egyéni túl van ugyanis valami magasabb szellemi, ami magunkat nem önmagunkhoz kötve követésre méltónak tűnik: a társadalom mint minden tekintély, azaz minden morális és szellemi élet önmagából „emanáló” forrása, amelynek „transzcendenciájában” ki-ki szívesen osztozik. Ez az azonosulás legfőbb foglalatja, amely nevelés révén az alkati „önérzettől” a „csoport érzéséig” emeli az önkényesség szétszóródására természettől hajló egyént. A személyes identitás a magasabb, azaz csoportos létezésbe történő begyakorlás, azaz a saját helyen való belső megnyugvás ügye: valóságos „második születés”, amely valamiképpen „elidegenít” bennünket önmagunktól, sajátos „önzetlenségben” „érdektelenné” tesz pusztán egyéni önmagunk iránt.²⁴

Egy ilyen veretű társadalomtan következetesen vezet el a kollektivitás legelső, legegyszerűbb és legősibb kezdeteiig. Az „elemiség” elvi és történeti értelmét eközben egyre kevésbé sikerül egymástól távol tartani, ami a legutolsó írások többszörös olvasatát teszi lehetővé. Annyi biztos, hogy ami e gondolati pálya lelegején sem volt kérdéses, vagyis a kollektív élet előbbre való volta, itt, törzsi viszonyok leleteinek elemzésével jut el sajátos kiteljesedéséig. Ez a következetesség, mint látni fogjuk, már a saját gondolkodás legvégső gyökereit és paradoxonait érinti.

Egy korai, „megvilágosodásként” (*révélation*) emlegetett belátása óta kíséri Durkheim gondolkodását a vallás megkerülhetetlensége.²⁵ A társiasság eredetőségének keresése végül, a vallás többszöri meghatározási kísérlete után, az ősi csoportok elemi totemizmusáig, a csoportélet rendkívüli kultikus összesűrűsödéséig vezeti el őt. A csoport személyfeletti valósága a vallási összejövetelek ősjelenetében válik a számára kézzelfoghatóvá: minden igazán emberi voltaképpen kezdetének és alapjának itt bizonyul a csoport hite és hitelesítő ereje. Az önzetlenség magasztossága itt még vallási alakban jelentkezik: nem csak a morál, hanem a vallás is

²³ DURKHEIM (1978b): 186. A társadalom mint külső kényszer DURKHEIM (1978a): 36; a társadalom mint kívánatos eszmény és valóság DURKHEIM (1951), benne a „Détermination du fait moral” c. előadás I. vitája, valamint DURKHEIM (1984): 251–259 és 265; a társadalmi tekintélyről a biológiai organizmus analógiájára DURKHEIM (2000): II/5. fejezet.

²⁴ A fentiekhez lásd DURKHEIM (1984): főként 48–50, 138, 156, 173, 251–259 és 276.

²⁵ Lásd LUKES (1973): 237. Vö. TIRYAKIAN (1981).

„ott kezdődik, ahol a csoportélet kezdődik.”²⁶ Nem valami ősapa, mint Freudnál, hanem maga a csoport az, ami a kultusz központjában a félelem és a szeretet ambivalenciáját kelti; a csoport hatalmas ereje működik és válik mindig elevenné a rituális mozdulatok együttes végrehajtásában. Ez a szentség lenyűgöző és letaglózó erejének csoportfenomenológiája.

Nem mindennapi élményekben élhető át a kollektivitás valósága: a csoport a hétköznapok közös és egyéni szétszóródásából az ünnep sűrűségébe újra és újra visszatérve bizonyosodik meg önmagáról. „Olyan gyűlésen, amit közös szenvedély hevít, olyan érzésekre és tettekre leszünk képesek, amelyekre amúgy, csak saját erőnkre hagyatkozva képtelenek lennénk; amikor pedig a gyűlés feloszlik és magunkra maradunk, visszaesünk szokásos szintünkre, s csak akkor mérjük föl, hogy magunkhoz képest micsoda magaslatokba emelkedtünk.”²⁷ A kultusz „eksztázisában”,²⁸ vagyis a felnőtt személy „önmagán kívülre” kerülésében zajlik a társadalom felé való öntúllépés transzcendenciája. Az együttes testi és lelki mozdulatok, amelyeket az összesség totemisztikus „communiójában” hajtanak végre, a csoportot „reprezentálják”.²⁹ Ez minden kulturális teljesítmény maradandó alapja.

Bár a totemből mint a vallás látható középpontjából „titkozatos erők” látszanak áradni, Durkheim szerint az a közösségi „fúzió” erőit gyűjti magába. Az „emb-lémák” titka maga a csoport. Az összegyűlés során mintegy magától képződnek szimbólumok, amelyek a résztvevők közös énjét, erejük közösségét jelképezik. A leírás itt a legintenzívebb fizikalista metaforákhoz folyamodik, az elektromos izzástól a forrás pezsgéséig (*effervescence*).³⁰ A társadalom közös totembe testesíti közös lényegét: a vallásban állít kézzelfogható jelet magáról, hogy átélhesse, színre vihesse és elgondolhassa önmagát. Bármilyen, amit magához tartozónak érez, a saját területtől a közös jelentések személyes és személytelen hordozóiig, az egész kitüntetett részeként szentelődik meg. Isten és a származásközösség együttes ünneplésében a szent rítus kiszakíthatatlanul köti az egyént a csoporthoz. Az odaadás és az érinthetlenség totemikus tárgyában az istenség nem más, mint „hiposztázált és transzfigurált” társadalom.³¹ A közösen végrehajtott rituális gyakorlat a maga expresszivitásában a kollektív „projekciók” születési helye. A rítusok gyökeres vallási, azaz egyáltalán társadalmilag támasztott különbségek egybeolvasztó köz-

²⁶ DURKHEIM: (1951), a „Détermination du fait moral” c. előadás II. vitája.

²⁷ DURKHEIM (2003): 199.

²⁸ DURKHEIM (2003): 213. Az ekstázis korabeli elvi felértékelődéséhez lásd főként Nietzsche roppant hatású „dionüszoszi” elvét, amelynek párja az „apollói” formaadás, pl. NIETZSCHE 1986.

²⁹ DURKHEIM (2003): 195

³⁰ Metaforák meghatározó jelentőségéről, főként DURKHEIM (2003) kapcsán lásd MCKINNON (2013).

³¹ DURKHEIM (2003): 318, 203, 221.

vetítésére hivatottak. Ennek legfontosabb emberi vetülete, hogy a mindig korlátos „én”, a hétköznapi korlátainak leomlásával, periodikusan beleemelkedik a „mi” eleven „communiójába”.³²

A kollektív „reprezentációk” fogalomköre – a valóság racionális átfoghatatlansága jegyében – így tágul folyamatosan a „képzetektől” és „eszméktől” a társas hitek, szimbólumok és érzések, sőt az ezeket teremtő tevékeny folyamatok irányába.³³ Az eszméken felül maradó – természetesen ugyancsak társadalmi – „erőttöbblet” például műalkotásokban ölt testet, amelyek az ember helyzetéről tanúskodnak.³⁴ Végül a legfőbb, azaz rituális kollektív tevékenységek maguk is reprezentációkká válnak, amelyekben a csoport újra és újra önmaga számára átélhetően jelenvalóvá válik.³⁵ Eszményeink a csoportnak köszönhetik magukat, és az eszményekhez kötődés teremt csoportot.³⁶ „A társadalom nem teremtheti meg, illetve nem teremtheti magát újra, ha nem teremt egyszersmind ideált is magának.”³⁷ Ebben a kettős egységben nyer új alakot egy korai megfogalmazás, miszerint „minden, ami társadalmi, kollektív reprezentációból áll”.³⁸

A szűken vett vallási rítusok jelentősége persze, élükön a „kimondottan” totemisztikus gyakorlatokkal, időközben visszaszorult: „a régi istenek előregedtek vagy haldokolnak”.³⁹ Korunkat egyre szűkebb körű szertartások megritkuló valósága jellemzi, a vallási spekulációnak pedig tudományos, azaz a legtágabb körben általánosnak akarható fogalmak lépnek a helyébe.⁴⁰ Csakhogy a fentiek alapján az időben mára meghaladott konkrét vallástörténeti képződményeken inneni vallásban „van valami örök”, mert „nincs olyan társadalom, amely ne érezné szükségét, hogy szabályos időközönként megerősítse az egységét és a személyiségét jelentő kollektív érzéseket és gondolatokat”.⁴¹ Durkheim ennek szellemében a legvilágibbnak tűnő történelmi fordulatokat is a kultikus összegyűlés lelkesültségével értelmezi. „Az egyének keresik egymást, többször gyűlnek össze. Ez valami általános pezsgést eredményez, amely forradalmi vagy kreatív korszakokra jellemző. E felfokozott

³² Uo. 216

³³ Ehhez lásd DURKHEIM (2003): Második könyv.

³⁴ Lásd uo. 344–350. Az esztétikai nevelés társadalmi jelentőségéről DURKHEIM (1963): 18. előadás.

³⁵ Ehhez lásd DURKHEIM (2003): Harmadik könyv. A hajdani képek reprezentatív erejéhez lásd BELTING 2009: 29: „A képeket tisztelni ilyen körülmények között annyit jelentett, mint komolyan venni reprezentációs szerepüket. Baudrillard az ilyen képek referenciájára a valóság fogalmát használta: ezt a valóságot a képek mai homályos világában nem tudja többé fellelni.” Vö. uo. 125–128: „Valóságos jelenlét a szentségben és reprezentáció a képben”.

³⁶ Vö. JOAS (2017): 122.

³⁷ DURKHEIM (2003): 383.

³⁸ DURKHEIM (1998): 69, idézi PICKERING (2000): 19.

³⁹ DURKHEIM (2003): 387. Vö. DURKHEIM (2001): 177.

⁴⁰ Lásd pl. DURKHEIM–MAUSS (1978): 334.

⁴¹ DURKHEIM (2003): 386.

aktivitás eredményeképpen az egyéni erők is általános ösztönzést kapnak. Az emberek többet és másképpen élnek, mint a normális időkben.⁴² Az eszmények születésének kreatív ideje továbbra is a csoportok mégoly megritkult együttléte; a kollektív pezsgés állapotaiból felmerülve pedig zajlik a világ szellemi megszervezése. A „pezsgés ilyesfajta állapotai hozták létre mindenkor azokat a fennkölt eszményeket, amelyeken a civilizációk nyugosznak.”⁴³ Bár a társadalom többé nem annyira vallási aktusokban eszmél magára és érzi át magát, a világ tartalmainak tagolása végül is vallási, azaz Durkheim felfogása szerint csoportos eredetű. Még az „ellentmondás fogalma is társadalmi körülményektől” függ: a két társadalmi életfázis dichotómiája szentre és profánra hasítja a világot, ami minden további tagolásnak mintául szolgál. Igaz az, ami a csoporthoz tartozik. A dolgok képzelt viszonya a kapcsolatok valóságos viszonyával esik egybe. Világfogalmainkat mindenkori kollektív mivoltunk tölti meg tartalommal: minden gondolkodás objektivitásának alapja a csoport valóságossága.⁴⁴ Ugyan gondolkodásunk fokozott „finomodása” kerüli a szenvedélyességet és a túlzást,⁴⁵ mai logikánk osztozik a lelemibb világ-felosztások társadalmiságában. A csoport ereje persze az „erő” fogalmává, a morális erő a „lendület” eszméjévé, a csoporthatás pedig a természeti „okság” gondolatává szellemiesült, ám a tudás egysége sohasem más, „mint a kollektívumnak az egész világegyetemre kiterjesztett egysége.”⁴⁶ Az előrehaladó munkamegosztás egyre semlegesebb viszonyai a gondolkodás új modelljeihez vezettek: az érzelmek csökkenő nyomása egyre személytelenebb klasszifikációknak ad teret. A kapcsolatok elvékonyodása belsőleg összetartozik a tér és az idő egyre elvontabb felfogásával, a funkcionális tevékenységi körök tetszőleges betölthetőségének logikája szerint.⁴⁷ Ilyenkor derül fény a csoport paradoxonokat is elhordozni képes megszentelő erejére: „legalább egy olyan elv van, amelyet még a vélemény szabadságba leginkább szerelmes népek is (...) mintegy érinthetetlennek, azaz szentnek tartanak: ez pedig magának a vélemény szabadságnak az elve.”⁴⁸ Ennek a kettős-egy elemi erőnek a

⁴² DURKHEIM (2003): 200. A „haladás”, „haza”, a „szabadság” és az „ész” modern eszméinek szentségéről lásd uo. 202. A rítusok állandó jelentőségéhez Durkheim szellemében főként Robert N. Bellah, legutóbb BELLAH (2005); kritikusan ehhez RIESEBRODT (2007): 96–100., aki szerint Durkheimet mindenekelőtt a „nemzet” és egy „civil vallás” modern ügye foglalkoztatja, ami a vallás merőben politikai funkcionálizálása. A történelmi-eszmeapolitikai kontextushoz FIRSCHING (1995).

⁴³ DURKHEIM (1978C): 212. Lásd ehhez JOAS (1992): 76–98. és JOAS (1997): 87–109.

⁴⁴ Ehhez a problémakörhöz NÉMEDI (2005).

⁴⁵ DURKHEIM (2003): 22, 198, 388.

⁴⁶ DURKHEIM–MAUSS (1978): 330. Minden logika lényegi szocialitásához lásd még DURKHEIM (2003): 333–338, 22; az ismeretelmélet ismeretszociológiába, azaz a szociológia filozófiába fordulását lásd a mű „Bevezetését” és „Konklúzióját”; vö. NÉMEDI (1996): főként 233–264.

⁴⁷ DURKHEIM (2001): 289–304, vö. DURKHEIM (1991): 166.

⁴⁸ DURKHEIM (2003): 202

gondolatában rejlik Durkheim társadalomtanának – ahogy felfogása szerint az emberi valóságnak is – a termékeny belátáspontja.

A kollektívitasgondolat következetessége legvégül az emberi természet filozófiai igényű szociologizálásához vezet. Ugyan az individualitáshit önmagához kötöttségének szétartó mozgásai sokak szerint a legsúlyosabb fenyegetést jelentik a csoport létére, Durkheim megfeszített munkával az ember jobbik részévé teoretizálja a benne lakó társadalmat: „Az én nem lehet teljes mértékben más, mint önmaga, különben szertefoszlna. Az extázisban ez történik. (...) Másfelől viszont az én nem lehet teljes mértékben és kizárólag önmaga, mert akkor minden tartalomtól kiürülne.”⁴⁹ A közös eszmények legutolsó alakváltozata – egy sajátos átvitel – az önközpontú egyéniességen túlemelkedő általános embert szentesíti. A társadalom birodalma az, ami az ember mint két világ polgára számára a testhez tartozó voltaképpen másik. A helyesen felfogott személy igazi állaga a csoport.⁵⁰ A lélek halál utáni továbbélésének elképzelése az egyént túlélő csoport valóságában gyökerezik. A csoportlényeg személytelen elvében való egyéni részesedés a valódi személyiség lélekalapja. A szervezetünkől fakadó pusztá egyéniesség jegyeinek tisztelete merőben privát mágia.⁵¹

Az individualitás, az „előrehaladó autonómia” e terméke a személy átfogó rendjének sajátos megformálódása.⁵² Az individuumnak, vagy talán pontosabban a személynek ez az eszménye Durkheim szerint a forradalmak szent együttléteinek lelkesedésében fogant. A személy maradandó magva a szolidáris közösség, amely „az emberi személyiség ügyeire való” érzékenyítés évezredei után minden tagjától autonómiát vár: ez az általános „ember mivolt” vagy éppen az „emberiség” „felvilágosult elfogadást” követelő elvárása.⁵³ A mámoros pillanatokat persze ezúttal is kényszerítő intézmények kiépítése követi: a közösen alapított rend a legprofánabb szférákat is megszervezi. A konkrét embert ráadásul egyszerre több kötelék is köti: a saját csoport eszményi tagja és az általános ember iránti egyidejű szeretet feszíti az önzésébe is mindig visszatévedőt. Ez az áldozat az emberlét elkerülhetetlen meghasonlásának fájdalma. „Sohasem lehetünk teljesen összhangban saját magunkkal, mivel két természetünk egyikét csak úgy követhetjük, ha közben a másik szenved. Olyan életre kárhoztattunk, amely folyamatosan meghasonlásban van önmagával.”⁵⁴

A csoport mindent – így önmagát is – teremtő és reprezentáló valóságát Durkheim a bevett sémák egész sorával igyekszik megragadni. Bár gondolatát

⁴⁹ DURKHEIM (2000b): 354.

⁵⁰ Vö. DURKHEIM (2007) és DURKHEIM (2003): 26.

⁵¹ Lásd Durkheim (2003): főként 246–254..

⁵² Már a munkamegosztás-könyben azt olvassuk, hogy a társadalom az individuáció kulcséneke, lásd pl. DURKHEIM (2001): 335–347.

⁵³ DURKHEIM (1963): 8. előadás.

⁵⁴ DURKHEIM (1975): 23.

élesen elhatárolja minden materialista visszavezetéstől, mégsem kerüli el a leképező modellezés tükröződési fogalmiságát. Bár minden következményében végiggondolja a szerkezeti meghatározottság morfológiainak mondott elvét, végül is lemond a materiális és a szellemi alakzatok „homológiájának” és „izomorfiájának” túlságosan homályos fogalmairól.⁵⁵ Számos megfogalmazása hajlik reprezentációink társadalmi „okozása” felé, ám ha maga az okság is társadalmiság, akkor az ilyen meghatározottság is leegyszerűsítés, amiként – fordítva – a társadalom gondolati meghatározottsága is az. Durkheim mintha – minden differenciálódás differenciálatlan alapját keresve – a kettőt egyszerre akarná nem dialektikusan, hanem elválaszthatatlanul igaznak. Ebben a kettős-egy szellemenben lehet a szimbólum materiális közvetítő az egyéni észlelés és a társadalmi gondolkodás között. Ha egyszer a totem egyszerre tárgya és eredménye a kollektív kötődésnek,⁵⁶ akkor a reprezentáció egyidejű sokrétűségében születik meg és válik máris szét test és lélek, ösztönösség és tudatosság, élmény és elképzelés, egyén és közösség – sőt időnként az sem világos, az ember vagy a közösség kettősségéről van-e szó.⁵⁷

A kettős egységet⁵⁸ tárgyaló helyek aligha véletlenül folyamodnak átvételekhez a teológia nyelvéből. Évszázadok munkája dolgozta ki Jézus istenemberségének keresztény eszméjét, anélkül hogy örökkévaló és időbeli paradoxonának feloldása végérvényesen sikerülhetett volna. Durkheim társadalmában immanencia és transzcendencia egybeesése ismétlődik meg: olyan erőről van szó, amely mindenben mélyen jelen és egyszerre mindenkin túl is van.⁵⁹ A csoport működésének, valóságának és egyénhez való viszonyának jelölésére ezért adhatja fel végül Durkheim a „transzformáció” kézenfekvő, bár önmagában homályos fogalmát a „transzfiguráció”, azaz „színeváltozás” gondolati alakzata javára. E sajátos fogalmi átvételek mintha éppen a saját metaforikusságukat – sőt egy eredendőség felé törve egyenesen a fogalmiságukat akarnák felülírni.⁶⁰ Minden misztériumával együtt ez

⁵⁵ Ezek a kifejezések a kategorizáció-tanulmány megoldási kísérletei. Erről a vitáról lásd már LUKES (1973): 506–520, újabban pl. ALLEN (1994). Kifejezetteren a történelmi materializmustól való elhatárolódáshoz lásd DURKHEIM (2003): 384.

⁵⁶ A konstrukció ellentmondásosságát hangsúlyozza NÉMEDI (2011).

⁵⁷ Lásd DURKHEIM (2003) és DURKHEIM (2000b) kettősségei közti eltéréseket. Vö. Pickering, aki szerint „nem világos, hogy a modern ember tulajdonképpen a társadalmat vagy az embert imádja-e.” (PICKERING 2009: 259. és 487). Vö. még Miller is, aki arra az ellentmondásra hívja fel a figyelmet, hogy miközben Durkheim szerint test és individualitás korrelál egymással, valamiképpen a testesülés a kollektív élet forrása, MILLER (2013): 233. Az életmű „spiritualista” tendenciájú mozgásáról beszél ALEXANDER (2005).

⁵⁸ Később Claude Lévi-Strauss mitikus alapszerkezetként ragadja meg az ellentmondások megoldását, így például az Oidipusz-problémát: „hogyan születhet *kettőtől egy*”. Lásd LÉVI-STRAUSS (2001): 164–183.

⁵⁹ Vö. MILLER (2013), 247.

⁶⁰ Maga Durkheim ambivalens a metaforák használatát illetően, lásd ehhez McKinnon idézett cikkét.

ugyanaz a hagyomány, amelyből a „communio” és az „inkarnáció” visszatérően felidézett kettős-egy gondolata is származik.⁶¹ A vallásos ember persze mindebben nem feltétlen ismer istenére, gyülekezetére és magára⁶² – ami ellen az elkötelezetten laicista Durkheimnek a legkevésbé sem volt kifogása.

Ha „romantikán” olyan gondolkodói tartást értünk, amely az újkor varázstalanságának szorításában valamilyen eredeti „közvetlenség” felé tör,⁶³ akkor a karizmatikus, azaz kitüntetetten egyéni individuum elméleti igényű romantikájával szemben ez úgyszólván az egyént teremtő és megtartó csoportok elméleti igényű romantikája.⁶⁴ Durkheim sajátos következetességgel végigvitt döntése abban állt, hogy a szent és a profán pólusai közül az előbbit a csoporthoz kötötte. Innen tekintve a „törzs” nem ködkép, hanem a legkisebttől fel egészen az emberi nemig az ember számára lelegevenebb és legátfogóbb valóság. Istenkép és csoportvalóság belső összetartozásának durkheimi gondolatát most Durkheim csoporteszméjére alkalmazva: a szolidaritáskérdés elvi kieléződése a saját korélményeken túl egy népközpontú zsidóság áldozateszméjével, egy államhordozó katolicizmus kultúrásságával és egy forradalom utáni Franciaország emberiségfogalmával is összhangot tart. Freud mondatát parafrázálva: a „pezsgéstan” ennek a szociológiának úgyszólván a mitológiája.⁶⁵

Irodalom

- ADORNO, Theodor W.: „Einleitung”. in DURKHEIM, Émile: *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, 7–44.
- ALEXANDER, Jeffrey, C.: „The inner development of Durkheim’s sociological theory. From early writings to maturity”. in ALEXANDER, Jeffrey C. – SMITH, Philip (szerk.): *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 136–159.
- ALLEN, N. J.: „Primitive Classification. The Argument and its Validity”. in PICKERING, W. S. F. – MARTINS, H. (szerk.): *Debating Durkheim*, London/New York, Routledge, 1994, 40–61.
- ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, Budapest, Gondolat, 1994

⁶¹ Pl. DURKHEIM (2000b): 359. Ahogy a „transzfiguráció” nem egyszerűen átalakulás, úgy a „communio” nem egyszerűen közösség, hanem „koinónia” (lásd főként 1Kor 10,16), azaz a hívők egysége Jézus Krisztussal és öbenne; a franciában máig elsődleges jelentései közt szerepel az „áldozás”.

⁶² Lásd a kortárs vallási kritikákhoz PICKERING (2008). Bár Durkheim állítása szerint a tudomány képtelen bármilyen valóságot feloldani, a vallást valamiképpen a csoport valóságába oldja bele, vö. JONES (2002).

⁶³ Vö. WEISS (2014).

⁶⁴ Simmel ezen az alapon tesz különbséget az individualitás román-reneszánsz és germán típusa között, lásd SIMMEL (1983).

⁶⁵ Vö. FREUD (1969): IV. fejezet, 32. előadás: „Az ösztöntan úgyszólván a mi mitológiánk.”

- BELLAH, Robert, N.: „Durkheim and Ritual”. in: ALEXANDER, Jeffrey C. – SMITH, Philip (szerk.): *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005, 183–210.
- BELTING, Hans: *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*, Budapest, Atlantisz, 2009
- BERGSON, Henri: *Teremtő fejlődés*, Budapest, Akadémiai, 1987
- BERGSON, Henri: *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*, Szeged, Univerzum, 1990
- BRAGUE, Rémi: *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Párizs, Libraire Arthème Fayard, 1999
- BUBER, Martin: *Én és te*, Budapest, Európa, 1991
- DELEUZE, Gilles: *A bergsoni filozófia*, Budapest, Atlantisz, 2010
- DITHEY, Wilhelm: „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban”. in: DITHEY, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Tanulmányok*, Budapest, Gondolat, 1974, 495–542.
- DURKHEIM Émile: „A szociológia módszertani szabályai”, in: DURKHEIM, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok*, Budapest, KJK, 1978a, 21–160.
- DURKHEIM Émile: *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991
- DURKHEIM, Émile: „La prohibition de l'inceste et ses origines”. *L'Année sociologique* 1, 1898
- DURKHEIM, Émile: *Leçons de Sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Párizs, PUF, 1950
- DURKHEIM, Émile: *Sociologie et philosophie*, Párizs, PUF, 1951
- DURKHEIM, Émile: *L'Éducation morale*, Párizs, PUF, 1963
- DURKHEIM, Émile: „Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”. in: DURKHEIM, Émile: *Textes II*, Párizs, Les Éditions de Minuit, 1975, 23–59.
- DURKHEIM, Émile: „Az erkölcsi tény meghatározása”. in: DURKHEIM, Émile: *A társadalmi tények magyarázatáról*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978b, 161–196.
- DURKHEIM, Émile: „Tényítéletek és értékítéletek”, in: DURKHEIM, Émile: *A társadalmi tények magyarázatáról*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978c, 197–218.
- DURKHEIM, Émile: *Erziehung, Moral und Gesellschaft* (a *L'Éducation morale* német kiadása), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984
- DURKHEIM, Émile: *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*, Budapest, Osiris, 2000
- DURKHEIM, Émile: „Az emberi természet kettőssége és ennek társadalmi feltételei”. in: FELKAI Gábor – NÉMEDI Dénes – SOMLAI Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*, Budapest, Új Mandátum, 2000b, 352–662.
- DURKHEIM, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról*, Budapest, Osiris, 2001
- DURKHEIM, Émile: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*, Budapest, L'Harmattan, 2003
- DURKHEIM, Émile: „Az individualizmus és az értelmiségiek”. in: *Kötő-jelek*, Budapest, ELTE, 2007, 127–140.
- DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel: „Az osztályozás néhány elemi formája”. in: DURKHEIM, Émile: *A társadalmi tények magyarázatáról*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978, 253–334.
- EBNER, Ferdinand: *A szó és a szellemi valóságok. Pneumatológiai töredékek*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995
- FIRSCHING, Horst: „Die Sakralisierung der Gesellschaft”. in: KRECH, Volkhard – TYRELL, Hartmann (szerk.): *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, Ergon, 1995, 159–195.
- FREUD, Sigmund: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt a. M., Fischer, 1969

- HIDAS Zoltán: „Protestantizmus és modern világ”. *Vigilia*, 2017/10, 722–731.
- HONIGSHEIM, Paul: „Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik”. in PALYI, Melchior (szerk.): *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1. kötet, München, Duncker & Humblot, 1923, 173–218.
- JOAS, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992
- JOAS, Hans: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997
- JOAS, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2011
- JOAS, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2017
- JONES, Robert A.: „Religion and science in *The elementary forms*”. in ALLEN N.J. – PICKERING W.S.F. – MILLER, W. W.: (szerk.): *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*, New York, Routledge, 2002, 39–52.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturális antropológia 1.*, Budapest, Osiris, 2001
- LUKES, Steven: *Émile Durkheim. His Life and Work*, London, Penguin, 1973
- MANNHEIM Károly: „A konkurencia jelentősége a szellemi élet területén”. in MANNHEIM Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*, Budapest, Osiris, 2000, 255–298.
- MCKINNON, Andrew: „Elementary forms of the metaphorical life: Tropes at work in Durkheim’s theory of the religious”. *Journal of Classical Sociology*, 2013, vol. 14, 2, 203–221.
- MILLER, W. W.: „The Creation and Problematic Achievement of *Les Formes Élémentaires*”. in HAUSNER, Sondra L. (szerk.): *Durkheim in dialogue: a centenary celebration of the Elementary forms of religious life*, New York–Oxford, Berghahn, 2013, 233–256.
- NÉMEDI Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom*, Budapest, Áron, 1996
- NÉMEDI Dénes: „Durkheim és az »erős program« a tudományfilozófiában”. in FEHÉR Márta–BÉKÉS Vera (szerk.): *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*, Budapest, Typotex, 2005, 133–160.
- NÉMEDI Dénes: „Durkheim és az innováció”. in NÉMEDI Dénes: *Szociológiai és társadalomelméleti tanulmányok*, Budapest, ELTE TáTK–Eötvös, 2011, 311–323.
- PARSONS, Talcott: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York, The Free Press, 1937
- PICKERING, W. S. F.: „Representations as understood by Durkheim. An introductory sketch”. in PICKERING, W. S. F. (szerk.): *Durkheim and Representations*, New York, Routledge, 2000, 11–24.
- PICKERING, W. S. F.: „The Response of Catholic and Protestant Thinkers to the Work of Emile Durkheim”. *Durkheimian Studies*, New Series, 2008 (14), 59–93.
- PICKERING, W. S. F.: *Durkheim’s Sociology of Religion. Themes and Theories*, Cambridge, James Clarke, 2009
- RIESEBRODT, Martin: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München, C. H. Beck, 2007
- ROSA, Hartmut és mások: *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2010
- ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988
- SCHLUCHTER, Wolfgang: „Die Entzauberung der Welt. Max Webers Sicht auf die Moderne”. in SCHLUCHTER, Wolfgang: *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 1–17.
- SIMMEL, Georg: „Individualismus”, in SIMMEL Georg: *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, 267–274.
- TAYLOR, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1989

- TENGELYI László: *Kant*, Budapest, Áron Kiadó, 1995, 2. kiad.
- TERRIER, Jean: „Verortung der Gesellschaft: Durkheims Verwendung des Begriffs »Substrat«”. *Berliner Journal für Soziologie*, 2009 (19), 181–204.
- TIRYAKIAN, Edward 1981: „Durkheim’s »Elementary Forms« as »Revelation«”. in RHEA, Buford (szerk.): *The Future of Sociological Classics*, Boston, Allen & Unwin, 1981, 114–135.
- TÖNNIES, Ferdinand: *Közösség és társadalom* (1887, 19122), Budapest, Gondolat, 1983
- TRILLING, Lionel: *Sincerety and Authenticity*, London, Oxford Univ. Press, 1972
- TYRELL, Hartman: „Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität”. in LUHMANN, Niklas (szerk.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, Springer, 1985, 181–250.
- WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Cserépfalvi, 1995
- WEBER, Max: „A tudomány mint hivatás”. in WEBER, Max: *Tanulmányok*, Budapest, Osiris, 1998, 127–155.
- WEBER, Max: „Közbevetett megfontolások”. in WEBER, Max: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*, Budapest, Gondolat, 2007, 203–238.
- WEISS, Johannes: „Max Weber. Die Entzauberung der Welt”. in SPECK, J. (szerk.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 9–47.
- WEISS, Johannes: „Die Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik”. in MOEBIUS, Stefan – CLEMENS, Albrecht (szerk.): *Kultur-Soziologie. Klassische Texte der neueren deutschen Kulturosoziologie*, Wiesbaden, Springer, 2014, 347–365.

„MINT SZENT KARÁCSONY PÜSPÖKE”

Prohászka Ottokár székfoglaló püspöki pásztorlevele és értelmezési tartománya

S. SZABÓ PÉTER

AZ ELEMZETT DOKUMENTUM TÖRTÉNETE, KÉRDŐJELEKKEL

Prohászka Ottokár életében az 1905-ös év utolsó hónapjai (október, november, december) és az 1906-os év első hónapja (január) által jelzett időszak igen jelentős, elsősorban a székesfehérvári püspöki szék elfoglalása szempontjából. Az életrajzot kutató meglepetésére azonban a jelzett időszakot némi misztikum is övezi; a forrásokban ellentmondások találhatók. Az első időszakra vonatkozóan még nem, annál elég egyértelmű, hogy Prohászka Ottokárt 1905. október 17-ével nevezték ki székesfehérvári püspökké, Ferenc József király jóváhagyásával. Gergely Jenő erről ezt írja: „A dolog lényege tehát az, hogy nagyon is valószínűen Mailáth Gusztáv Károly erdélyi püspök javaslatára terjesztette a király elé a Fejérváry-kormány Prohászka püspöki kinevezését, s ezt hagyta jóvá az uralkodó.”¹ Ezt követően ugyanitt, így folytatódik a történet: „1905. december 24-én, karácsony vigiliáján X. Pius három magyar püspököt szentelt a Sixtiniában: az addigra római karriert befutó gróf Zichy Gyulát, aki pécsi püspök lett; Balázs Lajost, aki a rozsnyói püspökséget kapta, és Prohászka Ottokárt, aki a székesfehérvári egyházmegye püspöke lett. (Az addigi fehérvári püspököt, Városy Gyulát kalocsai érsekké nevezték ki.)”² Ez a közlés nyilvánvalóan téves, mert, ahogyan Szabó Ferenc pontosítja, december 21-én, Tamás napon történt a szentelés.³ Nem tudni, honnan származik a téves időpont közlése, mindenesetre a néhány napos eltérés nem akadályozta meg Prohászka Ottokárt abban, hogy „a szent karácsony püspökének” tekintse magát. A fontos dátumok sorában 1906. január 21. a következő, ekkor került sor Prohászka püspöki beiktatására.⁴ A „Mint szent karácsony püspöke” című pásztorlevél a Schütz Antal által szer-

¹ GERGELY Jenő: *Prohászka Ottokár – „A napbaöltözött ember”*. Budapest, Gondolat, 1994, 101.

² Uo., 100.

³ SZABÓ Ferenc: *Prohászka Ottokár élete és műve (1858–1927)*. Budapest, Szent István Társulat, 2007, 108.

⁴ SZABÓ Ferenc – MÓZESSY Gergely (szerk.): *Tanulmányok Prohászka eszmevilágáról*. Szeged, Agapé, 2002, 179.

kesztett huszonöt kötetes díszkiadás⁵ IX. kötetében jelent meg, mely a *Világosság a sötétségben. Pásztorlevelek* címet viseli. Az itt közölt első, jelenleg tárgyalt pásztorlevél 1905-ös megjelenési évszámmal szerepel. A korabeli sajtó közlése szerint 1906. január 21-én, a püspök intronizációján hangzott el ez a székfoglaló pásztorlevél.⁶ A ma is érzékelhető bizonytalanságot a korabeli sajtó és a szakirodalom egymásnak ellentmondó közleményei okozzák. Schütz Antal püspöki pásztorlevélnek tartja, azok közt az elsőként közli. Glósz Ervin nem említi a püspöki körlevelek közt.⁷ Mindenesetre a vázolt bizonytalanságok ellenére biztosak lehetünk abban, hogy a Schütz Antal által szerkesztett mű IX. kötete elején szereplő szöveg Prohászka első írásbeli (és persze szóban is elmondott) megnyilatkozása püspökként, ezt püspöki ténykedése beköszöntőjének szánja, és magát szent karácsony püspökének tekinti. A továbbiakban a *székfoglaló pásztorlevél* megnevezést használom az elemzett írás műfajának megjelölésére.

A SZÉKFOGLALÓ PÁSZTORLEVÉL HANGÜTÉSE ÉS A PÜSPÖKI LEGITIMITÁS TARTALMA

Prohászka tehát az októberi kinevezését követően, már a karácsony körüli püspökké szentelés dátumát ismerve, az előtt, vagy az után írhatta meg püspöki székfoglalóját. A dokumentum pontos célmeghatározása, az e cél szolgálatába állított püspöki program kifejtése, a magas emocionális hőfok, az emelkedett lelkület mind arra utal, hogy jól átgondolt, régóta tervezett és alaposan kimunkált pásztorlevélről van szó, mely a tudatosan vállalt, az apostolok munkáját folytatni akaró, annak megfelelni szándékozó küldetés bevezető gondolatait tartalmazza. Prohászka a levelet püspöki ténykedése bevezetőjének, meghatározó hangütésének szánja.

„Kedves híveim! Apostoli nyomokon az Úr Jézus nevében jövök felétek s mint a szent karácsony püspöke krisztusi kegyelmet, mennyei békét, messiási erőt kívánok és hozok is nektek, hogy ti is viszont rám imádkozhassátok a Messiást köszöntő népek üdvözlétét: Áldott ki az Úr nevében jön!”⁸

Ezzel a tömény, retorikus, összetett mondattal indul Prohászka Ottokár első püspöki pásztorlevele. Nagyon tömör tartalmú mondat, szerkezetében is meglepően összetett, hiszen például a második gondolati egység, a hívek válaszát megfogalmazó gondolat: –„Áldott ki az Úr nevében jön!” – mintha külön mondatot

⁵ SCHÜTZ Antal (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái I–XXV.*, Budapest, 1928–1929. (A továbbiakban: ÖM.)

⁶ *Alkotmány*, 1906. január 21. 7.

⁷ GLÓSZ Ervin: „Prohászka Ottokár püspöksége körleveleinek tükrében”, in *Prohászka ébresztése II. „Ottokár Püspök Alapítvány”*, Budapest, Távlatok, 1996, 169.

⁸ PROHÁSZKA Ottokár: „Mint szent karácsony püspöke”. in ÖM, IX, 1.

kívánna. Itt tehát egy régóta érlelődő, egyetlen hatalmas lélegzetvételt összefoglaló gondolat megfogalmazásáról van szó, amely szimplábban, egyszerűbben nem jelenhetett meg a jól átgondolt pásthorlevél szövegében. Egy hatalmas, a püspök lelkéből egyetlen sóhajjal kiszakadó gondolatról van tehát szó, amivel új egyház-igazgatási egységének, püspökségének népét megszólítani, köszönteni kívánja. Ezt a tartalmat egyszerűbben nem tudja, nem akarja kifejezni. A mondat tartalmából semmit nem hagyhat el. Ez így teljes, így egész.

A PÜSPÖKI LEGITIMITÁS GYÖKERE: A *SUCCESSIO APOSTOLICA*

Elkezdve felfejteni a mondat tartalmát az első szembeszökő jegy, hogy a püspök „apostoli nyomokon” és „az Úr Jézus nevében” kíván a hívek felé jönni. Ez a két kitétel tulajdonképpen a püspöki intézmény és az azt betöltő püspök szolgálatának eredetét, lényegét, legitimitását, mint a püspöki mivolt legfontosabb jellemzőjét fogalmazza meg. Az apostolokra való utalás arra a kánonjogi tartalomra utal, amelyet apostoli *szukcesszió*, vagy latinosan *successio apostolica* fogalommal jelölnek, és a püspököknek az apostoloktól eredő jogfolytonosságát jelenti, mégpedig az Úr Jézus rendelése értelmében, hisz az Úr Jézustól ered az apostolok megbízása és az Egyház megalapítása, tehát, ahogyan a szövegben áll: „az Úr Jézus nevében”.

A Karl Rahner – Herbert Vorgrimler által összeállított *Teológiai kissoztár* ezt írja a fogalomról:

„A *successio apostolica* mindenekelőtt az egyházi *hivatali* és *teljhatalom* igazolása azon az alapon, hogy ezek érvényesen származnak az *apostoloktól* (a tizenkettőtől), akiknek a hivatala és teljhatalmai Jézus akaratára és a Szentlélekre mennek vissza. A hivatali teljhatalmak kettőségének megfelelően (szentségi és joghatósági teljhatalom) az apostoli utódlást és eredetet biztosíthatja a szentségi *szentelés*, amit a jogszerűen szentelt és így az apostolokra visszavezethető *püspökök* végeznek az apostolok utódaiként, vagy a hivatal viselőjének jog szerint törvényes, teljes értékű besorolást és alárendelést eredményező hozzátartozása Jézus Krisztus Egyházának kötelékéhez és kapcsolata az Egyház legfőbb hivatalviselőjével, a *pápával* mint az apostolkollégium fejének törvényes utódjával, akinek a közvetítésével az egyházi hivatalviselők megkapják a joghatósági teljhatalmat, a kormányzóhatalmat (az első *successio apostolicát* nevezik *materiális*, a másodikat *formális successio apostolicának* is).⁹

⁹ RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert: *Teológiai kissoztár*. Budapest, Szent István Társulat, 1980, 622–623.

Teljesen nyilvánvaló tehát, hogy az „apostoli nyomokon” utalás ezt a püspöki hatalmat legitimáló eredetet jelenti, amelyet Prohászka elsőként és gyors egymásutánban (az első és a második mondatban) kétszer is említ, tehát nagyon fontosnak tart. Ezt a fentebb idézett szócikk további része is kiemeli:

„A *successio apostolica* elvéről mint az Egyház mozzanatáról és az igaz Egyház kritériumáról nem mondhatunk le, mert különben az Egyház történelmileg megfogható valóságból elvont eszmévé változna, és mert egy emberi közösségnek mint történelmi valóságnak a folytonosságát nem lehet megalapozni egyedül egy könyvvel (a Szentírással), hanem egy ilyen közösség esetében szükség van az utódlás törvényességére is. Am a hitet követelő igehirdetés jogszerűségét – épp a Szentírás szerint – a hírnökök törvényességének kell igazolnia (vö. Mk 16, 15; Mt 28, 18-20; Lk 10, 16). A teljes püspöki kollégium, élén a pápával, a *successio apostolica* folytán utódja az apostolkollégiumnak, melynek élén Péter állt, és az egyes püspök ebben a kollégiumban, e kollégium tagjaként utódja az apostoloknak (vö. II. vatikáni zsinat, *Lumen gentium* 20 22 és máshol). – Az evangélikusok kérdése, hogy mi értelme az »utódlás e láncának« vagy az áthagyományozók sorának, fontos szerepet tölt be az Egyház szempontjából, mert e kérdés állandóan emlékeztet arra, hogy a pusztá hivatali utódlás semmit sem ér, ha nem követi az egész Egyház az első tanítványok és apostolok hitét.”¹⁰

Ez tehát az „apostoli nyomokon” és az „Úr Jézus nevében” utalások tartalma. Az apostoli *successio* történetét illetően nem érdektelen a II–III. század történéseit felvillantani. Szántó Konrád *A katolikus Egyház története* című könyvében *Az igaz tanítás ismertetőjegyei* alcím alatt, Tertullianus nyomán a következőket írja:

„A kor teológusai, egyházi tanítói ezzel szemben [t. i. a gnosztikusok álláspontjával szemben – S. Sz. P.] kimutatták, hogy csak a katolikus egyház őrzi és tanítja a Krisztustól az apostoloknak átadott igazságokat. Ennek legfőbb oka az, hogy csak az apostoloktól alapított egyházközségekben van meg az apostoli utódlás (*successio apostolica*) és az apostoli eredet (*origo apostolica*), vagyis a püspököknek az a meg nem szakított egymás után következése, folytonossága, amely az apostoloktól indult ki, és ezáltal csak az apostoloktól alapított egyházakban található meg az apostoloktól hirdetett és utódaiknak átadott, majd utódaik által továbbított hitteles krisztusi tanítás. Csak azt a tanítást lehet igaznak elfogadni, ami az apostoli egyházak hitével, az ősi hittel megegyezik, és amelyik tanítás azt vallja, amit az egyházak az apostoloktól, az apostolok Krisztustól, Krisztus pedig Istentől kapott.”¹¹

¹⁰ Uo., 623.

¹¹ SZÁNTÓ Konrád: *A Katolikus Egyház története I–III*. Budapest, Ecclesia, 1983, I, 105.

A történelmi eredet után a legfrissebb zsinati dokumentum, a II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű konstitúciója tartalmát is érdemes megismerni. A 20. pont, *Az apostolok utódai a püspökök* alcím alatt így fogalmaz:

„Az egyházban az első időktől kezdve meglévő különféle szolgálatok közt – a hagyomány tanúsága szerint – kiemelkedő helyet foglal el azoknak a tisztsége, akik a püspöki rendre felszentelve az apostoli magvetés folytatói a kezdet óta folyó utódlás által. Így aztán – Szent Iréneusz tanúsága szerint – az apostolok által rendelt püspökök, valamint ezek utódai egészen napjainkig, az egész világon közismertté teszik és megőrzik az apostoli hagyományt.”¹²

Ezek után nézzük, Prohászka hogyan látja ezt! A székfoglaló pásztorlevélben kétszer is említett „apostoli nyomokon” kifejezés tartalma a *Dominus Jesus* cím alatt összefoglalt konferenciabeszédek egyikében bomlik ki részletesebben:

„...kérdés már most az, hogy mi által biztosítja az Úr Jézus művének fönnyomlását, s mi az, ami közvetíti tanait, gondolatait, kegyelmét a késő századok gyermekeivel? A kereszténység (...) egy intézményre mutat, melyet Krisztus alapított (...) s azt mondja nekünk: ha Krisztust és kegyelmét keresitek, nem kell 1900 év előtte visszamennetek (...) nem kell sárguló kódexeknek lapjairól összeszednetek, hanem térjete be ide: kérdezzétek az Anyaszentegyházat (...) Az Anyaszentegyház őrizte meg számunkra az evangéliumot! Krisztus szervezte azt s alapította meg az apostoli tekintélyben s jogutódlásban. Az Ecclesia az apostoli tekintély által vezetett, az apostoloktól oktatott s Krisztus titkaival általuk táplált, szent gyülekezet (...) valamint őt küldte az Atya, úgy küldte ő is az apostolait: menjete (...) tanítsatek, kereszteljete (...) aki titeket hallgat, engem hallgat.”¹³

Prohászka mondandója arra is rávilágít, hogy milyen fontosnak tartja ezt a folytonosságot az egyház lényegében:

„Íme ez a katolikus egyház, a folyton élő, s Krisztus akarata szerint átszármaztatott apostoli tekintély s e tekintély körül mint tengely körül konszolidált hívő közösség. Eleven láncc ez az egyház, ez a meg nem szakított folytonosság; eleven testület ez az egyház, ez a jogintézményben megtestesült isteni gondolat, mely époly természetfölötti tény, mint Krisztus maga s a megváltás s az eucharisztia.”¹⁴

¹² CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád (szerk.): *A II. vatikáni zsinat tanítása*. Budapest, Szent István Társulat, 1986, 32.

¹³ PROHÁSZKA Ottokár: „Aki Krisztus helyett áll”. in *ÖM*, XIII, 139–140.

¹⁴ PROHÁSZKA: i. m.142.

AZ APOSTOLI SZUKCESSZIÓ ÉS AZ ÖKUMENÉ

A *Teológiai kisszótár* szócikkében korábban említett „az evangélikusok kérdése” arra a vitára utal, hogy a kereszténység ágai közül csak a katolicizmus és az ortodoxia őrizte-e meg az apostoli *successiót*, a protestantizmus pedig nem. Luther Márton *A kereszténység állapotának megjavítása ügyében* című vitáiratában „kiagyalt” különbségnek tartja azt, ami elválasztja az egyházi és a világi rendet, a papság letörölhetetlen jellege, a *character indelebilis* szerinte merő kitalálás. „Mert aki a keresztség kegyelméből eredt, az joggal dicsekedhet, hogy egyszersmind pappá, püspökké és pápává szenteltetett, jóllehet nem mindenki alkalmas arra, hogy ilyen hivatalt viseljen.” A pap csak addig „előljáró, ameddig hivatalát betölti. Ha leteszik, csakoly parasztá vagy polgárrá lesz, mint a többiek.”¹⁵

Nyilvánvaló, hogy az ilyen felfogás nem számol az apostoli szukcesszióval, az számára nem létezik, ezért is fontos vitakérdés a kereszténység egységét megvalósítani szándékozó ökumenikus mozgalom fórumain ez a téma. A még Ratzinger bíboros – a későbbi XVI. Benedek pápa – által vezetett Hittani Kongregáció így fogalmaz a *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozatában:

„Krisztusnak tehát egyetlen Egyháza van, mely a Péter utóda és a vele közösségben lévő püspökök által kormányzott katolikus egyházban létezik. Azok az egyházak, melyek, bár nincsenek teljes közösségben a katolikus Egyházzal, de nagyon szoros kötelékek – az apostoli jogfolytonosság és az érvényes Eucharisztia – fűzik hozzá, valójában részegyházak. Ezért ezekben az egyházakban is Krisztus Egyháza van jelen és működik, jóllehet hiányzik a katolikus Egyházzal való teljes közösség, amennyiben nem fogadják el a primátus katolikus tanítását, melyet Isten akarata szerint Róma püspöke objektíven birtokol és gyakorol az egész Egyház felett.

Azok az egyházi közösségek ellenben, melyek nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát, nem egyházak a szó sajátos értelmében; mindazonáltal akiket e közösségekben megkeresztelnek, azok a keresztség révén beletestessülnek Krisztusban, s ezért bizonyos, jóllehet tökéletlen közösségben vannak az Egyházzal.”¹⁶

Ez a sokat bírált sarkos megfogalmazás ma már nem tűnik tarthatónak, noha Ratzinger bíboros valószínűleg nem azt értette az egyházon, amit ma értünk. Célja annyi volt csupán, hogy megismételje azt a hitletéteményt, amelyet korábban a Tertullianus nyomán kifejtettekben megismerhettünk. A nyilatkozat élet maga Ratzinger enyhítette:

¹⁵ Vö.: FRIEDENTHAL, Richard: *Luther élete és kora*. Budapest, Gondolat, 1983, 262.

¹⁶ *Dominus Iesus*. A Hittani Kongregáció nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetlen voltáról. Budapest, Szent István Társulat, 2000, 31–32.

„Aktuális kifejezéssel élve azt mondhatnánk, paradigmaváltás történt, a valóság koordinátarendszerében elfoglalt helyünk egészen más látószögbe helyezett minket. Innen tekintve újra kell rendeznünk felismeréseinket és tapasztalatainkat. Az ökumené épp ezt a lehetőséget adja meg nekünk. Az, hogy ma feloldhatjuk a bennünket akkor szakadékként elválasztó ellentéteinket, nem abból ered, hogy bölcsőbbek, vagy jámborabbak lennénk (vagy jobban tudnánk olvasni a Bibliát, jobban értenénk a hermeneutikához, stb.), hanem egészen egyszerűen abból, hogy a valóságban elfoglalt helyünk más szemszögből láttatja velünk ennek egészét. A klasszikus vitákat már csak a tudósok értik, akik természetesen annál jobban ragaszkodnak a mások számára idegen, önmaguknak kisajátított világukhoz.”¹⁷

Bár vannak a protestantizmus egyházai között az apostoli szukcesszió kérdésében eltérő helyzetre utaló vélemények és tények is. Fabiny Tamás, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspöke például a következőt mondta a kérdésről, amikor vele készítettem interjút a reformáció kezdete 500. jubileumi éve tapasztalatairól:

„A katolikus egyházban is van egy bizonyos mozgástér az apostoli szukcesszió felfogásában. Az első századokban nem lehet mindent pontosan nyomon követni. A svéd evangélikus egyház viszont megőrizte az apostoli szukcessziót. Amikor én püspökké lettem, akkor engem egy svéd püspök is megáldott, tehát ilyen értelemben nekem is közöm van az apostoli szukcesszióhoz. Ezt persze csak nagyon óvatosan mondom, hiszen kényes teológiai témánál vagyunk.”¹⁸

A svéd egyház viszonyáról az apostoli *successió*hoz Boleratzky Loránd, az evangélikus egyházjog tudósa ezt írja:

„A *successio apostolica*, mely ma már csak a reformáció után is az ősi, püspöki szervezetét megtartó svéd egyházban érvényesül, az episcopátusnak azt a megszakítatlan folytonosságát jelenti, melyet Péter apostol a római püspökre, illetve a pápára ruházott. A kezdettől fogva konzervatív svéd szellem mindmáig fenntartotta és eredeti érintetlenségében meg tudta őrizni a *successio apostolicá*t.

Egyháztörténeti háttere az, hogy az 1524-ben üresedésben lévő vesterasi püspöki széket a pápa a Rómában élő kiváló svéd lelkésszel, Petrus Magni-val (Peder Mansson) töltötte be, akit egy római püspök-bíboros a pápai konfirmáció alapján szentelt püspökké 1524. május 1-én. Később Petrus Magni 1528-ban, mint vesterasi

¹⁷ RATZINGER, Jozep: „Meddig terjed az egyetértés a megigazulásban?” in *Vigilia*, 2001/2. sz., 88.

¹⁸ S. SZABÓ Péter: Összegző gondolatok a reformáció kezdete 500 éves évfordulója ünnepi évének tapasztalatairól. Beszélgetés Fabiny Tamással a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspökével. in *Vallástudományi Szemle*, 2017/4. sz., 16.

püspök három evangélikus érzelmű püspököt szentelt fel. Ugyancsak ő avatta fel 1531-ben a már régóta csak adminisztrátor vezetése alatt álló uppsalai főegyház-megye érsekévé Laurentius Petrit, aki 42 éves érseksége alatt új életet öntött a svéd egyház lelkébe. Azóta is az uppsalai érsek avat fel minden svéd püspököt apostoli successiója alapján, melyet minden svéd püspökre átruházhat. Az a gondolat tehát, melyet Ireneus és Tertullian a püspökök meg nem szakított folytonosságáról hirdetett, íme testet öltött az evangélikus svéd egyházban is”¹⁹.

Még azt teszi hozzá Boleratzky, hogy „Maga a római kúria is elismeri, hogy a svéd püspökök a *successio apostolica* birtokában vannak és a püspökség eredete Svédországban is visszavezethető Péter apostolra.”²⁰ Emellett még azt is megemlíti, hogy: „Az egyháztörténet szakadatlan folytonosságát képviselő *episcopátusára* a svéd egyház ma is kegyeletes büszkeséggel tekint, de nem feledkezik meg arról sem soha, hogy az igazi, a lélek szerinti *successio apostolicát* az apostoli evangéliumban mondhatja magáénak.”²¹

A svéd egyháznak ez a protestáns egyházak közti különleges jegye, hogy megőrizte az apostoli *successiót*, Európa más országaira is hatással volt. Elsősorban Finnországra, mely történelme során svéd provincia is volt, (a 12-13. században), majd a finn egyház később is az uppsalai püspök joghatósága alá tartozott – írja Boleratzky. A két világháború között finn püspökök áldását is keresték, épp az *successio apostolica* miatt.

Boleratzky Loránd azt is elmondja, hogy a Trianon után önállósuló szlovák evangélikus egyház két püspöke (Juraj Jánoska [Jánoska György] és Dusan Fajnor) is törekedett a korabeli bizonytalan helyzetben Nathan Söderblom uppsalai érsek áldásának elnyerésére. Mivel Söderblom Jánoska beiktatására nem tudott Szlovákiába utazni, Jánoska utólag, 1925-ben, egy svédországi útja alkalmával áldatta meg magát Söderblom érsekkel. Dusan Fajnor püspökavatásán Söderblom már személyesen jelen volt és kézrátétellel megáldotta. A két szlovák püspök eljárása ugyanakkor jogi szempontból kifogásolható is a jogtudós szerint, mert „a kerületi és az egyetemes közgyűlés tudta és jóváhagyása nélkül egy idegenből átvett aktszal szerezte meg az apostoli jogfolytonosságot.”²² Más vélemények is kifogásolják ezt az eljárásmódot, Yves Congar francia domonkos teológus szerint „az apostoli szukcesszió nem olyan, mint egy kőolaj-távvezeték, amely bárhova elvihető.”²³

¹⁹ BOLERATZKY Loránd: A magyar evangélikus püspöki intézmény egyházzogi és egyházkormányzati szerepe és jelentősége. Miskolc, Ludvig István Könyvnyomdája, 1941, 130.

²⁰ Uo.

²¹ Uo., Dr. BRUCKNER Győző: *A svéd alkotmány*. Miskolc, 1928, 82–83. nyomán

²² Uo 131–132.

²³ Nemeshegyi Péter SJ közlése.

Arra vonatkozóan, hogy az anglikán és az evangélikus egyházak rendezni akarják a kérdést, az 1993. évi, a finnországi Porvooban szentesített *Porvooi közös nyilatkozat* tanúskodik, melyet nyolc északi evangélikus és hat anglikán egyház írt alá. A kérdést illető megfogalmazás a következőképpen hangzik:

„52. A folytonosságnak nem csak egyféle eszköze által valósul meg a hűség az egész Egyház apostoli hivatásához. Ennélfogva az az egyház, amely megőrizte a történelmi püspöki folytonosság jelét, elismerheti a hiteles püspöki szolgálatot abban az egyházban, amely a reformáció idején egy-egy alkalmi lelkészszenteléssel őrizte a püspöki hivatal folytonosságát. Hasonlóképpen az az egyház, amely a folyamatosságot ilyen jellegű folytonossággal őrizte, kölcsönösen részt vehet a püspökszenteléseken egy olyan egyházzal, amely fenntartotta a történelmi püspöki folytonosságot, és sajátjává teheti e jelet anélkül, hogy megtagadná a múlt apostoli folytonosságát.

53. Egyházaink és szolgálataink kölcsönös elismerése teológiai elsőbbséget élvez a történelmi folytonosságban használt kézzártétel jelével szemben. A jel használatának újramegújítása nem jelent kedvezőtlen ítéletet azoknak az egyházaknak a szolgálatára nézve, amelyek korábban nem használták e jelet. Mindez inkább egy eszköz arra, hogy az Egyház mindenkor és mindenütt fennálló folyamatosságát és egységét láthatóbbá tegyük.”²⁴

A PÜSPÖK HELYE A HIERARCHIÁBAN

Az előzőekben jellemzett minőség, az apostoloktól eredő megszakítatlan jogfolytonosság már önmagában is egyedülállóan fontos helyet alapoz meg a püspöki rang számára az egyházban érvényesülő szolgálatok közt. Ezt más egyházatyák – Tertullianusra és Ireneusra már utaltunk – írásai is megerősítik. Érdemes itt az ortodox kereszténység teológiai felfogásában is alapvetőnek számító Antiochiai Szent Ignatiosz (meghalt: i. sz. 110) gondolatait feleleveníteni. Hét levelet írt, ezek – ahogyan Vanyó László írja – „szellemi végrendeletet tartalmaznak, melyet az antiochiai püspök a halálra készülve írt, útközben, a hátrahagyott egyháznak”²⁵, miközben Rómába szállították, hogy ott a vadállatok elé vessék

Felfogásának lényege, hogy nála a mennyei hierarchia képmása a földi hierarchia. Az Atya mindenki episzkoposza (püspöke). A püspök az Atya képmása. Az ignáci felfogásban a püspöknek vitathatatlanul elsőrendű szerepe van az egyház-

²⁴ FABINY Tibor – FALUDY Alexander (szerk): *Az anglikán kereszténység évszázadai. Porvooi Közös Nyilatkozat*. Budapest, Luther Kiadó, 2014, 133–134.

²⁵ VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház és irodalma I.*, Budapest, Szent István Társulat, 1988,

ban, sem a presbiterek, sem a diakonusok nem reprezentánsai az Atyának, egyedül a püspök. A levelekből azt lehet kiolvasni – írja Vanyó László –, hogy Ignatiosz eme megjelenítő funkciót tartja a leglényegesebbnek. A püspöknek az egyház liturgikus közösségében ugyanaz a szerepe, mint az Atyának a mennyei liturgiában.²⁶

Érdekes, hogy Ignatiosz a püspököt nem az apostolokhoz, hanem közvetlenül az Atyához kapcsolja (az Atya, Jézus Krisztus és az apostolok tartoznak nála a mennyei hierarchiához), és, amint utaltunk rá, ezt az Atyát megjelenítő funkciót tartja a püspökségben a leglényegesebbnek. Itt a gondolat forrásait keresve és a feleletet arra, hogy miért nem a tanítói feladatkört emelte ki, Szent Pálra lehet utalni, aki atyai tekintélyt igényelt magának a korinthuszi keresztények előtt. Az apostol azért kénytelen a nevelő, a felügyelő tekintélye fölé állítani az atya tekintélyét, mert a nevelők az ókorban sokszor rabszolgasorsból kerültek ki, és emiatt lenézték őket.²⁷

Szent Ignatiosz önmagát is, mint püspököt, a Szentlélek által indított személynek tekinti, és szinte kinyilatkoztatást idéző az a mondat, amit még a püspökről megfogalmaz: „A Lélek nyilatkoztatta ki, amikor így szólt: a püspök nélkül semmit se tegyetek, testeteket Isten templomaként őrizzétek, szeressétek az egységet, kerüljétek a szakadást, legyetek Jézus Krisztus utánczó, ahogyan ő az Atyáé.” (Phil. 7,2)²⁸

Szent Ignatiosz gondolatai mindmáig nagyon fontosak az ortodox kereszténység teológiai felfogásában. Itt ugyanis az Egyház lényegét nem a világszervezetben, hanem a helyi közösségekben látják, amelyek püspökük körül gyűlnek össze vasárnaponként. Szent Ignatiosz szerint ugyanis

„...az Egyház helyi eucharisztikus közösség, amelynek igazi lényege csak a Szentség bemutatásakor és abból merítve tárul fel. Az eucharisztia ugyanis helyileg jelenik meg, minden egyes egyházi közösségben, amely püspöke körül gyűlik egybe. Minden egyes eucharisztikus áldozatnál Krisztus a *maga teljességében* van jelen, nem pedig csak egy részében. Ezért tehát minden eucharisztikus közösség, amikor vasárnapról vasárnapra bemutatja a szent áldozatot, maga az Egyház a szó teljes értelmében. Az ortodox hagyomány ma is Szt. Ignatiosz tanítását követi.”²⁹

Azt is kiemeli az ortodox felfogás, hogy Ignatiosz nagy jelentőséget tulajdonít a püspöki vezetésnek:

„A püspök minden egyházban Istent képviseli, az egyházzal kapcsolatos dolgokban senki ne döntsön a püspök nélkül ... Ahol csak megjelenik a püspök, ott nép

²⁶ Uo. 110–111.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo. 112.

²⁹ BERKI Feriz (szerk.): *Az ortodox kereszténység*. Budapest, Magyar Ortodox Adminisztrátúra, 1984, 22.

is legyen, úgy, mint ahol Jézus Krisztus van, ott van az Egyetemes Egyház is.« Szt. Ignatiosznak ez a tanítása a püspökről, mint a helyi egyházi közösség központjáról, különös elevenséggel mutatkozik meg az ortodox főpapi Liturgia első részében, amikor a püspök a lelki nyájától körülvéve ül a templom közepén.»³⁰

Prohászkanak a püspöki funkció lényegét taglaló nézetei először nem a saját püspöki kinevezése kapcsán, hanem a katolikus autonómiáról szóló, 1902-ben elmondott főrendi beszédében olvashatók:

„Eleven katolikus érzés sohasem veszi azt be magába, hogy a püspököt a miniszter adja a katolikus egyháznak (...) Mi a püspökben azt az apostoli, azt az eszményi, azt az igazán atyai vonást akarjuk látni, melynél fogva a püspök a lelkeknek atyja, melynél fogva a püspök a szegény elhagyott népnek apostola. Ha valahol, hát a püspökben keressük a krisztusi gondolatot, az apostolt, az atyát: csupa erkölcsi vonás, mely az élet, a meggyőződés bensőségéből való s csak a buzgalom praxisában szerezhető. Apostol az, aki izzik az eszme hevétől, aki lángol meggyőződésének kiterjesztésétől, aki gyóntat, prédikál, akinek érzéke van a természetfeletti élet, bűn, erény iránt. Vannak-e ilyen rovatok a kultuszminisztériumban?»³¹

Ez tehát a tömény leírása annak, amit Prohászka a püspöki hivatás lényegének tart, a két kulcsszó: az apostol és az atya. Érdekes, hogy az atya minőség központba helyezése mennyire egyezik Szent Ignatiosz felfogásával.

A SZÉKFOGLALÓ KÖZPONTI GONDOLATA: VILÁGOSSÁG A SÖTÉTSÉGBEN

Ha megkíséreljük röviden összefoglalni a székfoglaló mondanivalóját, akkor arra kell koncentrálnunk, amit Schütz Antal is a leglényegesebb tartalmának tartott, és a püspöki pásztorleveleket tartalmazó IX. kötet címéül választott: *Világosság a sötétségben*. Ez pedig nem más, mint az a világnézeti küzdelem, amely a keresztény világnézet (világosság) és az ettől eltérő, ezzel szembenálló materialista, ateista világszemlélet (sötétség) között zajlik. Ez a fő frontvonal jelenik meg fő műveiben, például a *Diadalmas világnézetben*, egész életműve ennek a célnak a szolgálatába állítható, és így természetes, hogy ebben akar dolgozni – ahogyan a „dolgozni jöttem” többször megismételt kifejezés is jelzi a székfoglalóban –, ennek a „napszá-

³⁰ Uo., 22–23.

³¹ PROHÁSZKA Ottokár: „A katolikus autonómiáról”. in ÖM, XIII, 319.

mában” kíván tevékenykedni püspökként is. Így pontosítja ezt a munkába állást: „dolgozom tehát a lelkek fölvilágosításán, a bűnök irtásán, az erkölcsök javításán, az erény művelésén, hogy emberek legyünk s éljünk, hogy keresztények legyünk s a hit fényében s melegében fejlődjünk, hogy szentek legyünk, kik az életbe az Úr Jézus szeretetét fektetik, s dolgozom, hogy a keresztény érzés az élet minden terén jótékonyan s győzedelmesen érvényesüljön.”³²

Ez tehát az az alapvető törekvés, mely gazdagon kibontott és árnyalt szónoki eszközökkel és érvekkel kifejtetten, de mégis jól kivethetően jelenik meg a székfoglaló célmegjelölésében. Ezért, ezt a célt megvalósítani akarva jön egyrészt „a fáradó, munkás néphez, melyet az élet terhe elcsigáz s a gazdasági küzdelem elszegényít”, másrészt „a kor bágyadtságtól beteg intelligenciájához, melynek lelkére a kétely árnyéka borul”³³

Kifejti azt a módszert, azt az eszközt is, amelyet e munka során alkalmazni kíván: „megmutatni az Urat, szemeitek elé állítani az Úr Jézus imálandó, fölséges, meleg, szép alakját úgy, hogy a lelketek legmélyéig hasson!”³⁴ Tehát az Úr Jézus arcát akarja megmutatni, ezt kell látniuk a híveknek, „hiszen ez isteni arc világossága nélkül sötét nekünk a világ, sötét, esztelen, kegyetlen, örömtelen (...) A sötétség nem a mi elemünk; mi a világosság gyermekei vagyunk s Jézus a mi világosságunk.”³⁵

Nem hagy kétséget afelől sem, hogy ez a küzdelem a világosság és a sötétség között a fentebb kifejtett feltételek és elvárások teljesülése esetén sikert, győzelmet hoz:

„A nép, mely hitében s gazdasági fejlődésben megizmosodott, s a papság, melyet az Úr Jézus szelleme éleszt, megállja helyét s közösen megoldják az örök, szent kereszténység mai nagy feladatait. Ne vonuljunk felre Krisztus világosságával s szentségeivel a kor mozgalmaitól s az élet áramaitól; véka alá rejtenők a gyertyát s elsötétíténők azt a fényt, melyet Isten derített ránk. A lumen Christi-nek in luce Europae, a világ színe előtt kell ragyognia; a kereszténységnek a kor magaslatán, vezető s vajúdo eszméinek áramában kell állnia, ahol megérezze, hogy mi mozgatja a világot, mi színezi álmait s hevíti lázait, s mi vonul el a vágyódó emberiség szemei előtt profétai látomásokban ködösen bár és határozatlan vonalakban, de a jobb s több élet ígéréttel.”³⁶

³² PROHÁSZKA Ottokár: „Mint szent karácsony püspöke.” 3.

³³ Uo., 2.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo., 5.

³⁶ Uo., 8.

„MINT SZENT KARÁCSONY PÜSPÖKE”

Arról, hogy 1905 karácsonyához közeli, máig már tisztázott időpontban történt Prohászka püspökké szentelése, már szóltunk. Ő a szentelés pontos dátumától függetlenül, a karácsonyhoz közeli időpont miatt szent karácsony püspökének nevezi magát a székfoglaló címében. Ez a motívum többször is visszatér a székfoglaló szövegében: „Jövök, mint a karácsony angyala, Istennek dicsőséget, embernek békeséget hirdetve”.³⁷ Tizennégy alkalommal használja a „jövök” kifejezést a szövegben, erőteljes szónoki hangsúlyt adva a székét épp elfoglaló püspöki aktusnak, ilyen módon kifejtve, hogy milyen minőségben, kikhez és mi célból jön egyházmegyéje népéhez.

A „szent karácsony püspöke” minősítés, melyet feltehetően a karácsonyhoz közeli időpontban történt felszentelés miatt használ, nagyon is kedvére való minősítés, hisz naplójegyzetei szerint a karácsony nagyon fontos és szeretett ünnep számára. A négy évtizeden át vezetett naplók negyven karácsonyt is tartalmaznak, és ha maradtak is ki karácsonyok a feljegyzésekből, a december végi írásokban általában feldereng a meghitt, kedves, szeretett ünnep fénye. Sokféle módon, sokféle közelítésben. Hisz kimeríthetetlen a tartalma, gazdagsága, aminek sohasem lehet a végére érni, ahogyan ezt Prohászka meg is fogalmazza: „Szent karácsony, veled úgysem végezhetek; te mindig fölemelsz s új lendületet adsz. Így vagyok, míg élek s így leszek, ha majd ünnepelek ott túl, az örök karácsonyban, a mézédés szeretet s a csókos boldogság s az öröm hazájában.”³⁸ A feljegyzés 1922-ből való, Prohászka ekkor 64 éves, s a karácsony kapcsán saját halálának gondolata is felötlik, és az ezután várhatóan megtapasztalt mennyországot is mint „örök karácsonyt” jellemzi, ezzel is érzékeltetve, hogy a karácsony és a mennyország összetartozó, rokon képek gondolataiban.

Karácsonyról szóló naplójegyzeteit áttekintve nyilvánvaló, hogy Prohászka nem fukarkodik a misztikum és a költőiség területeit is befogó képességei alkalmazásával, hogy a szép ünnep tartalmait minél sokrétűbben érzékeltethesse. Íme néhány páratlan szépségű kifejezés: a megszülető Üdvözítő, a kis Jézus „fölszakította az ég kegyelmeinek óceánját”, s a „gyermek életfakadása az örök élet földön való napkelete”.³⁹ Úgy „festett ott az a gyermek, mint az Isten kertjének a siralom völgyébe átültetett palántája, melyet a názáreti ház mint üvegcserepburuk védett meg a téli fagyoktól.”⁴⁰

Ez a néhány szemelvény is érzékelteti azoknak a szép, megragadó képeknek a gazdagságát, melyeket Prohászka karácsonyi témájú jegyzeteiben felvázol. Konkrét

³⁷ Uo., 2.

³⁸ PROHÁSZKA Ottokár: *Naplójegyzetek 1–3*. Szeged-Székesfehérvár, Agapé, 1997, 3, 222.

³⁹ Uo., 3, 221.

⁴⁰ Uo., 1, 292.

eseményeket nem nagyon említ, de egyet igen, talán háromszor is. Ez a karácsonyi emlék a Márianosztrán lévő börtönhöz kapcsolódik. Úgy tűnik, a rideg környezet ellenére, vagy tán épp azért, az emlék kedves Prohászka számára: „Éjfél előtt fölkelte a fegyőr s bekísért a fegyházba. Felcsendült az ének, s mikor azt mondtam: *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi* (Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit), itt a bűnösök s gonosztevők közt, átéreztem, hogy a nagy karácsonyi hit éppen az, hogy eljött az Üdvözítő, a Szabadító büntől s pokoltól.”⁴¹

Egy másik történet, egy másik karácsony is szerepel a naplójegyzetek közt, ezúttal 1921-ből. Ez a szituáció a karácsony és az amnesztia párhuzamának gondolatára indítja:

„Tegnap a fegyházban kihirdette Kövess főügyész az amnesztiát. A foglyok nem tudtak róla; meglepetés volt nekik. Kővévalva, a képtelennek tartott hírrel szemben, szinte bambán néztek, megállt az eszük. 'Nem értitek, szabadok vagytok, elmehettek ... az ajtó nyitva van ... mehettek.' A prédikációban rámutattam a mi nagy amnesztiánkra, melyet az egyház ad, s ma is ad az apostoli áldásban. Bűneinket megbánjuk s meggyónjuk s Isten megbocsát; de hátra van az ideiglenes büntetés. A rabok is megbánják s meggyónják bűneiket, de a büntetést el kell szenvedniök. De íme, jön az amnesztia, a büntetés-elengedés, a valóságos búcsú... Ah Uram Jézusom, édes kisdéd Megváltóm válts meg egészen”⁴²

Sok további szép, megragadó képét, gondolatát lehetne még idézni Prohászkanak, csupán naplóit végiglapozva is. De talán itt, ennél a képnél, a karácsony és az amnesztia párhuzamánál célszerű most abbahagyni. Amikor az egyházmegyéje népéhez érkező, s azt először köszöntő Prohászka magát a szent karácsony püspökének nevezi, és „krisztusi kegyelmet, mennyei békét, messiási erőt kíván és hoz” híveinek, akkor talán épp azt a kegyelemközvetítő mozzanatot hangsúlyozza, melyet „az ég kegyelmeinek óceánját” felszakító kis Jézus tett lehetővé, és melyre őt az apostoli jogfolytonosságból eredő püspöki méltósága feljogosítja.

⁴¹ Uo., 3, 118.

⁴² Uo., 3, 182–183.

FORRÁS

GÖRÖG RITUÁLIS NORMÁK

NÉMETH GYÖRGY,¹ RÉFI OSZKÓ DÁNIEL, SERES DÁNIEL²

In memoriam J. Sarkady

A GÖRÖG SZENTÉLYFELIRATOK

A görög szentélyek életét szigorú előírások szabályozták, amelyeket feliratokon tettek közzé. E feliratokat a szakirodalom hosszú ideig szent törvényeknek nevezte (*leges sacrae, sacred laws*), noha az esetek többségében nem is törvényekről van szó, és szentnek sem tekinthetők.³ Törvénynek ugyanis csak azt tekinthetjük, amit a helyi állam, a *polis* megfelelő szerve (többnyire a népgyűlés) fogad el, és aminek megszegése mindenki számára büntetést von maga után. Ilyen szempontból egy szentély életét szabályozó törvény semmiben sem tér el mondjuk az agora működését szabályozótól, csak hatálya az adott szentély területére korlátozódik. Ezek a törvények mai szemmel rendkívül szigorúak voltak. A szentélyrablást halálbüntetéssel sújtották. Ennek az az oka, hogy számos vidéki szentélynek nem volt állandó papi vagy szolgaszemélyzete, így a fogadalmi ajándékok szabad prédának számítottak. Csak az védte meg e felajánlásokat, ha mindenki tudta: ellopásuk esetén a legsúlyosabb büntetésre számíthatnak. Ugyanakkor nem pusztán a fogadalmi ajándékok és a szentélyek felszerelése esett ilyen tilalom alá. Még egy faágat sem volt szabad letörni és kivinni a szentélyből, sőt az áldozat során keletkezett húst is ott kellett elfogyasztani, még az áldozatot bemutató sem vihette belőle magával, mivel az már az isten tulajdona lett.

A szentély papsága is közzétehetett figyelmeztető előírásokat, pl. arról, hogy az áldozat során ki és pontosan hol gyújthatott tüzet. Ennek elsősorban tűzrendészeti okai voltak, de az előírás mellékjövedelmet biztosított a tűzgyújtás jogával felruházott szentélyszolgáknak, a *zakorosok*nak is.

Voltak magán alapítású kultuszhelyek és vallásos egyesületek is.⁴ Ezek szabályait az alapító és családja, vagy az egyesület tagsága közösen hozhatta. Ezek a szabá-

¹ ELTE, ORCID 000-0001-878-8102.

² A fordítások és a kommentárok az ELTE BTK Ókortörténeti Doktori Program keretében készültek. Az egyes alfejezetek fordítóit és szerzőit monogrammal jeleztük.

³ SOKOLOWSKI (1955); LUPU (2009); NÉMETH (1994). A szent törvény kifejezés ellen érvel HARRIS (2015).

⁴ Jó példa egy ilyen szabályozásra KATÓ (2009).

lyok csak az adott kultuszhely vagy kultuszközösség működését szabályozták, a közösséghez nem tartozók életét nem. A kultuszközösségbe, pl. a közös étkezéseket szervező *eranosok*ba önkéntes alapon léptek be annak tagjai, akiket a közösség súlyos fegyelemsértés esetén ki is zárathatott. Az *eranosok* létrejöttét az magyarázza meg, hogy a polisközösségek tagjai húst csak a közösségi ünnepeken fogyasztottak, mivel a legkisebb levágható állat a bárány volt (a tyúktenyésztés célja a harci kakasok előállítására volt, nem az élelmiszerutánpótlás), ami egy család számára túl sok húst jelentett, és túl drága volt, ráadásul hűtőszekrény híján az aznap fel nem dolgozott, el nem fogyasztott hús megromlott. Az *eranosok* tagjai azonban közösen vásároltak birkát, amit befizetéseikből fedeztek, és így két hivatalos állami ünnep között is bemutathattak áldozatot, és részesülhettek az áldozati húsból.

Az utóbbi időkben igen élénkké vált a felirattípus tanulmányozása, és az eddigi elnevezések helyett a görög rituális normákat vezették be, mert az egyértelműen leírja, pontosan milyen dokumentumokat sorolhatunk be ebbe a kategóriába.⁵

A magyar szakirodalomban átfogó tanulmány a görög rituális normákról meglehetősen régen látott napvilágot,⁶ a korábban publikált több mint négyszáz ismert szentélyfelirat mintegy egytizede azonban különféle antológiákban magyar fordításban is megjelent. A legtöbb ilyen fordítás a görög vallástörténet kiváló kutatójának, Sarkady Jánosnak a munkája, akinek a munkássága összeköti egymással három egykori anyaintézményét, a Debreceni Egyetemet, az ELTE és a KRE Ókortörténeti Tanszékeit. Jelen válogatásunkat is az ő emlékének szenteljük.

Az alábbiakban bemutatott feliratok a rituális normák különböző típusait mutatják be: szentélyalapítás, a kultusz szabályozása, szentély életének szabályozása, a kultuszközösség szabályai, áldozati naptár.

MAGYARUL KORÁBBAN MEGJELENT RITUÁLIS NORMÁK

LSCG 20/181

3	Hekatompodon felirat	Németh 1996, 34–36.
5	Eleusisi zsengek	GVC 30–32. o.
8	Eleusis kosmétés, felvonulás	GVC 103–104. o.
9	Attika, áldozati belsőségek	Németh 2003, 147.
14	Néleus és Basilé	GVC 20–21. o.
34	Athén, kitioniak Aphrodité szentélye	GVC 115–116. o.
36	Peiraieus, Thesmophorion	GVC 74. o.
37	Apollón Erithaseos	GVGI 206–207; GVC 20.o.

⁵ CGRN: Collection of Greek Ritual Norms: cgrrn.ulg.ac.be.

⁶ NÉMETH (1994).

47	Egretés szentélykörzete	GVC 21–22.
58	Kalaureia, Agasistratis	GVC 127. o.
65	Andania, misztérium	GVC 106–113.
67	Tegea, Athéna Alea papjai	GVC 52. o.
69	Orópos, Amphiaraos papja	GVC 51. o.
70	Orópos, Amhiraion	GVC 23–24.
84	Koropéi Apollón	GVC 22–23. o.
96	Mykonos, áldozati naptár	GRVSZ 18–20. o.
119	Chios, Héraklés papja	GVC 53. o.
136	Ialysos, Alekrtónia 2. fele	GRVSZ 23. o.
154	Kós, Démétér papnő	GVG 273. o.
181	Physkos, Amandos thiasosa	GVC 60. o.

LSAM 13/88

12	Pergamon, Athéna templom 9 sor a 29-ből,	GVGI 278. o.
20	Philadelphia, magán kultusz	Kató 2009.
23	Erythrai, Korybasok	GVC 56. o.
38A	Priéné, Poseidón Helikónios	GVC 57. o.
39	Priéné, áldozat	GVC 40. o.
40	Priéné, Hélios, Poseidón pap	GVC 54. o.
48	Miléto, Dionysos papnője	GVC 56. o.
49	Miléto, Róma szentély	GVC 59. o.
50	Miléto, Molpoi	GVC 49–50. o.
59	Iasos, Zeus Megistos	GVC 49. o. GRVSZ 22. o.
72	Halikarnassos, thiasos, Zeus Patróios	GVC 128–129.
73	Halikarnassos, Artemis Pergaia	GVC 55–56. o.
84	Smyrna, Bromios	GVC 115. o.

LSS 7/133

39	Delphoi, phasélisiak áldozatai	GVC 142. o.
41	Delphoi, skiathosiai díja	GVC 143. o.
50	Nymphák forrása, Délos	GVC 19. o.
77	Chios, papi tiszttség eladása	GVC 53–54. o.
91	Lindos, Athéna Lindia	GVC 61–62. o.
121	Ephesos, Démétér Karpophoros	GVC 60–61. o.
129	Chios, Pelinaios papja	GVC 53. o.

VÁLOGATÁS A GÖRÖG RITUÁLIS NORMÁKBÓL

SZENTÉLYALAPÍTÁS

1) SEG XXVIII 750; Lupu 24.

Lissos, Kréta, Asklépios szentély előírásai, hellénisztikus kor (Kr. e. 3-1. sz.)

Thymilos állított Asklépios-szobrot először,

Tharsytas, a fia néki ajánlja fel ezt.

Áldozzon, aki csak akar.

A húsból semmit sem szabad kivinni (a szentély területéről).

A bőr az istené.

A felirat egy Apollón szobor bázisán található. A felirat első két sora egy disztichon. A felirat második része az Asklépios-szentély főbb szabályait írja elő.

1. Eredetiben „Thymilos elsőként állított fel itt Asklépiost (ti. szobrot).”

2. „Tharsytas, a fia ajánlotta fel azt az istennek.”

3. A szentély bárki számára nyitva áll, aki áldozatot szeretne bemutatni az istennek.

4. Az áldozati állat húsát a szentély területén el lehet fogyasztani, de ami az istené, azt tilos kivinni a szentélyből. A maradék húst tilos volt eladni vagy hazavinni.

5. Gyakori előírás, hogy az áldozati állat bőrét a szentély papsága, vagy az áldozásnál segítő személyzete kapta meg. A bőrt cserzővargák számára értékesítették.⁷ A feliratból nem derül ki, hogy a szentélynek volt-e papsága vagy állandó személyzete.

N.Gy.

A KULTUSZ SZABÁLYOZÁSA

2) SEG XLIII 630; Lupu 27.

Selinus, Szicília, kultuszszabályzat egy eredetileg (Zeus) oltár mellett elhelyezett ólomtáblán (Agora vagy Akropolis),⁸ Kr. e. 460–450

A oszlop:

...

...

⁷ NÉMETH (1994), 13–21.

⁸ A tábla alakjáról, illetve elhelyezése vélhető módozatairól lásd ROBERTSON (2010), 36–38.

...a hátrahagyókat, de az asztaltársak mutassák be az égőáldozatot...

... (törölt sor)

... (törölt sor)

... (törölt sor)

Az áldozatot mutassák be a Kotytia előtt és ötévente a fegyvernyugvás idején, amikor az olympia játékok vannak.

Áldozzanak Zeus Eumenésnek és az Eumeniseknek egy kifejlett áldozati állatot, és Zeus Meilichiosnak Myskos (szentélyében) egy kifejlett áldozati állatot.

A tisztátalan Ősatyáknak, ahogy a *hérósok*knak, a tetőn keresztül bort locsantva és a kilenced részt égessék el. Mutassák be az áldozatot és hajsák végre a szertartást és ezek után öntsék le és kenjék be (az oltárt) és egy kifejlett áldozati állatot áldozzanak a tiszta (Ősatyáknak).

Kevert mézet öntsön ki, egy asztalt és egy kerevetet (állítson fel) és (dobjon rá) egy tiszta terítőt és (helyezzenek rá) olajfakoszorúkat valamint kevert mézet új csészékben és süteményeket és húst. Felajánlva a zsengekét égessék el és kenjék be [az oltárt] az edényeket pedig tegyék (az oltárra.) Úgy mutassák be az ősi áldozatokat, mint az isteneknek. Euthydamos [szentélyében] Meilichiosnak áldozzanak egy kost. Egy év elteltével mutassák be az áldozatot. A közös szent tárgyakat vigyék ki és állítsanak fel egy asztalt és a belsőséget valamint az asztalról a tárgyakat és a csontokat égessék el. A húst ne vigyék ki. Hívjon meg azt, akit csak akar.

Egy év elteltével otthon is lehessen áldozatot bemutatni. Vágjanak le egy marhát a kultuszszobor előtt...

...az áldozat, ami csak megfelel az ősi törvényeknek...

...a harmadik évben...

...

B oszlop

Ha egy ember meg akar tisztulni egy *elasterostól*...

miután kinyilatkoztatta, honnan szeretne, és melyik évben szeretne, és melyik hónapban szeretne, és melyik napon szeretne, majd miután kinyilatkoztatta, merre szeretne, tisztuljon meg.

Aki pedig befogadja, ajánlja fel, hogy megmosakodjon, egyen, és adjon neki sót, miután pedig feláldozott egy malacot Zeusnak, távozzon onnan, és forduljon meg, valamint szóljanak hozzá, és vegyen magához ételt, és aludjon ott, ahol csak szeretne. Ha valaki szeretne megtisztulni egy idegen vagy rokon vagy hallott vagy látott vagy bármilyen más dolog miatt, az ugyanolyan módon tisztítsa meg magát, ahogy a tettes, amikor egy *elasterostól* tisztítja meg magát.

Miután egy kifejlett áldozati állatot feláldozott a közös oltáron, tisztuljon meg.

Miután határt húzott sót szórva és vizet locsolva egy aranyedényből, távozzon.

Amikor az *elasteros*nak kell áldoznia, áldozzon úgy, mint a halhatatlanoknak, de úgy vágja le az áldozati állatot, hogy a vére a földre hulljon.

A oszlop: A felirat egy ólomtáblán (60 x 23cm) maradt fenn, két oszlopban, amelyeket egy bronzrúd választ el. A rúdon három lyuk található egymástól egyenlő távolságra – talán a tábla egykori rögzítésére szolgáló szögek helye. Az oszlopok ellentétes irányból íródtak; szemből nézve a bal oldali oszlop mindig fejjel lefelé látható, a jobb oldali olvasható. Az Edward Harris-féle tipológia alapján jelen felirat feltehetően a törvények kategóriájába sorolható, mivel az állam (vagyis a polis) bocsátotta ki, vélhetően a népesség egészére vonatkozott, illetve jogokat és kötelezettségeket is megfogalmaz.⁹ Jelen tanulmányban a rituális normák általános csoportján belül a kultusz szabályozásának példaként mutatjuk be.

1–3. Az első három sorból csupán mondattöredékek maradtak meg. Eredetileg más szöveg állhatott a helyén: a 3–6. sorokat teljesen törölték, feltehetőleg nem sokkal a készítés után. Az első két sorból mindössze pár betű olvasható, a szöveg jelentése egyértelműen nem megállapítható.¹⁰

3. A *homosepyoi* (asztaltársak) vonatkozhatott a legszűkebb közösségre, a családra; de tágabb értelemben is használhatták.¹¹

7–8. *Kotyia*: a *Kronia* ünnepének dór változata; elnevezése Kotytó istennőhöz kötődik, thrák eredetű is lehet. A nyári napéjegyenlőséghez kapcsolódó betakarítási fesztivál fontos, évenként ismétlődő esemény volt Selinus életében: a következő sorokban leírt áldozat-bemutató szertartásokat mindenképpen ez – illetve az ugyanekkorra időzített olympiai fegyvernyugvás kihirdetése – előtt kellett elvégezni.¹²

8–9. A következőkben egy áldozati kalendárium formájában ismerkedhetünk meg a napéjegyenlőséget megelőzően végrehajtandó szertartásokkal, az áldozat bemutatásának kronológiai sorrendjében. Zeus Eumenés („a jó szándékú Zeus”) a szöveg kontextusában – az Eumenisek ősi peloponnészoszi kultuszából eredően – valószínűleg a nevezett istennők atyjaként szerepel, és a hozzájuk kapcsolt tavaszi fesztivál során nyilvános áldozatot (kifejlett állatot) mutattak be nekik.¹³ (Akárcsak a később említett Zeus Meilichiosnak.)

Az Eumenisek eredete vitatott. Jelen szöveggörnyezetben valószínűleg nem lehet őket megfeleltetni a rettegett Erinnysokkal. Feltehetőleg egy dór eredetű természeti istennőcsoport, akiket a kikelettel, a kivirágzással hoztak összefüggésbe, és akiknek

⁹ HARRIS (2015), 55–58.

¹⁰ Többen is kísérletet tettek már ezen sorok rekonstrukciójára; a legmeggyőzőbb talán Noel ROBERTSON megoldása, aki a felirat „használati utasításának” véli ezt a szövegrészletet. Lásd ROBERTSON (2010), 15–17.

¹¹ LUPU (2009), 368–369.; ROBERTSON (2010), 46–49.

¹² LUPU (2009), 369.; ROBERTSON (2010), 53–64.

¹³ ROBERTSON (2010), 85–88.

kultusza Selinus mellett több helyen is fennmaradt a dór gyarmatvárosokban (pl. Kyrénében).¹⁴

Zeus Meilichios két szertartás kapcsán is feltűnik a szövegben, amelyeket többféleképpen értelmezhetünk. A legvalószínűbb, hogy a kora tavaszi Meilichios-szertartás – akár Myskos (szó szerint „szennyezés”, „szennyeződés”) szentélyében került rá sor, akár egy bizonyos területen, ahol a polis közössége összegyűlt – egyfajta megtisztító, az istenséget megbékítő áldozatbemutató volt Zeusnak, elősegítendő a megfelelő időjárást és a bőséges termést.¹⁵

9–17. Az előzőkkel ellentétben az Ősátyáknak (Tritopatores) bemutatandó áldozat leírása rendkívül részletes – talán nem túlzás feltételezni, hogy használati utasításnak szánhatták a magánszertartások számára.

9–13. A „tisztátalan” és a „tiszta” Ősátyák elnevezés a természetfeletti lények két külön csoportjára utalhat. Vélhetően nem az ősök szellemének mutatnak be áldozatot, hanem újfent valamiféle természeti erőt megszemélyesítő istenségeknek. Az, hogy a *libatio* során a bort a sülllesztett szentélybe locsolják, arra utalhat, hogy – a már holt hérosokhoz hasonlóan – a Tritopatores egyik csoportja is a földhöz vagy az Alvilághoz kötődik.¹⁶ A kétfajta áldozatot ugyanazon az oltáron mutatták be.

Noel Robertson meggyőző (és az általunk vizsgált felirat kontextusához illő) magyarázata szerint az Ősátyák valójában a szelek istenei, akiknek a kultusza megelőzte az olimposi istenekét. Így értelmezve a szöveget, a nekik bemutatott áldozat is rögtön értelmet nyer, mint a leírt tavaszi szakrális eseménysor fontos része.¹⁷

13–17. A *theoxenia* szertartásának – vagyis az istenek megvendégelésének – részletes leírását olvashatjuk a „tiszta” Ősátyáknak bemutatott áldozat kapcsán: a „zsengeket”, vagyis kóstolót az asztalra kihelyezett ételből, az oltáron kellett elégetni; míg a többit helyben elfogyasztották.¹⁸

„Úgy mutassák be az ősi áldozatokat, mint az isteneknek”: fontos különbségtétel, hogy míg a „tisztátalan” Ősátyák áldozatát azonnal végrehajtották, illetve a földre öntötték („ahogy a hérosoknak”), addig a „tiszta” Ősátyákat a terített asztallal vendégként hívták meg maguk közé az áldozat bemutatói.¹⁹

17–20. Zeus Meilichios második áldozati szertartását nyáron tartották a betakarítás utáni (privát) hálaadás részeként. Helye a Gaggera-dombon feltárt Zeus-

¹⁴ LUPU (2009), 370.; Robertson párhuzamként az athéni *Semnai Theai* kultuszát is bemutatja. ROBERTSON (2010), 88–104.; 105–127.

¹⁵ Lupu és Robertson is utal rá, hogy a felirat eredeti publikálói (Jameson, Jordan és Kotanski) *Zeus Meilichios*t a vérontás utáni megtisztulással hozták összefüggésbe; ez a nézet azonban feltehetően téves, miként a B szlopban leírtak ilyenfajta értelmezése is. LUPU (2009), 370–371.; ROBERTSON (2010), 129–153.

¹⁶ LUPU (2009), 371–372.; ROBERTSON (2010), 155–165.

¹⁷ Lásd erről Robertson értekezését: ROBERTSON (2010), 167–184.

¹⁸ LUPU (2009), 375–377.

¹⁹ ROBERTSON (2010), 164–165.

szentély lehetett.²⁰ Az Euthydamos elnevezés arra utalhatott, hogy a szertartás a „démós minden rendes tagjára” vonatkozott, tehát mindenki végrehajthatta.²¹ Ellentétben a tavaszi Melichios-ünnepel – ám az Ősatyáknak bemutatott áldozathoz hasonlóan – itt nem egy állami ünnepségről esik szó, hanem a polis lakosai által végrehajtandó áldozati szertartás részletekbe menő szabályozását láthatjuk; amely kultuszszabályzat ráadásul a társadalmi különbségeket is igyekszik figyelembe venni.

„Egy év elteltével mutassák be az áldozatot”: évente mutassák be az áldozatot, újfent *theoxenia* formájában. A „közös szent tárgyakat” csupán akkor hozták elő, ha a teljes szertartásra a szentélyben került sor (mivel tilos volt őket kivinni onnan). Fontos kiemelni, hogy a levágott kos húsának elvitelét szintén megtiltották, mivel a szentélyben feláldozott állat már az isten tulajdonát képezte, hiába csak a belsőségeket és a csontokat égették el az oltáron. Az itt szereplő kitétel a hasonló feliratok egyik jellegzetes, visszatérő motívuma. A rokonokkal, barátokkal együtt elköltött lakoma nem csupán a közösség erősítése szempontjából lehetett fontos, hanem azért is, mert sokan csak ilyen alkalmakkor fogyaszthattak húst.²²

20–24. Az első sorokhoz hasonlóan az utolsókból is csak töredékek maradtak meg. „Egy év elteltével otthon is lehessen áldozatot bemutatni”: minden második évben a fentebb leírt Melichios-szertartást otthon is megtarthatták, azzal a feltétellel, hogy az áldozat jelképes részét (a belsőségeket) el kellett vinni a szentélybe. Az „ősi törvényeknek megfelelő” áldozat kitétele lehetőséget biztosított a kevésbé módos polgárok számára, hogy valamivel olcsóbb állatot (például szopós malacot) áldozzanak fel.²³

B oszlop: A teljes szöveg értelmezése szempontjából a B oszlop első mondata kulcsfontosságú. Az eredeti publikálók, Jameson, Jordan és Kotanski ennek alapján érveltek úgy, hogy a felirat egy korábbi vizsály, esetleg polgárháború utáni megbékélés dokumentuma lenne; annak szertartásait írná le. Ehhez igyekeztek igazítani az A oszlop olvasatát is. Eran Lupu szintén ezt az értelmezést követi, megtartva a „gyilkos” szó használatát: ez utóbbi azonban egyszerűen nem szerepel a szövegben. Noel Robertson terjedelmes tanulmányban érvel amellett, hogy ez a megközelítés alapvetően téves: a B oszlopban felvázolt szertartások nem egy meggyilkolt ember kísértetének megbékélését – a tőle való megtisztulást – szolgálják, hanem – az A oszlopban leírt természeti-mezőgazdasági kultuszhoz kapcsolódóan – egy másfajta természeti hatalomét; egészen pontosan a villámcsapásért felelős istenségekét.²⁴

²⁰ VÖ. LUPU (2009), 367.

²¹ ROBERTSON (2010), 199–201.

²² LUPU (2009), 377–378.; ROBERTSON (2010), 185–212.

²³ LUPU (2009), 379–380; ROBERTSON (2010), 185–186.

²⁴ LUPU (2009), 380–381; ROBERTSON (2010), 26–28.; 213–251.

Ugyanakkor egy harmadik értelmezés is lehetséges, amelyet jelen fordításunk is tükröz. Eszerint a felirat B oszlopa egyfajta általános rontás-ellenes megtisztító szertartás szabályzata, amely egy pontosabban meg nem határozható „alap” áldozat bemutatásával és az ahhoz kapcsolódó rítusokkal indul (1–8.), és ezeket terjeszti-, illetve egészíti ki.

1–3. Az első két sor töredékes, többféle kiegészítésük ismert. Robertson nézete, miszerint a kiegészített *autorektas* kifejezés²⁵ a korábbi olvasatokkal ellentétben nem az előtte álló *anthróposra* vonatkozik; és emberölés helyett a szó szerinti „saját kézzel ölést” jelenti²⁶. Ha elfogadjuk és megfelelő nyelvtani alakba helyezzük ezt a szerkezetet, akkor az azt követő, *elasteron apokathairesthai* szavakhoz kapcsolódik: tehát egy titokzatos *elasteros*nak bemutatott, saját kezűleg leölt áldozati állatra utal.

Elasteros: több jelentése ismert; gyakran bosszúálló szellemként, hazajáró lélekként használják, ahogy az eredeti publikálók és Lupu is. Jelen feliratban azonban egy (vagy akár többféle) olyan, félelmetes isteni eredetű hatalomra utalhat, amely egyszerre kötődik az ég (Olympos) és a föld szférájához, és rontást hoz az emberre. Amennyiben elfogadjuk, hogy az *elaunó* („lecsapó”, „lesújtó”) kifejezésből származik, akkor több párhuzamát megtalálhatjuk Zeus *Elasteros*, vagyis a villámaival lesújtó Zeus vonatkozásában. Ez alapján feltételezi Robertson, hogy itt az *elasterosok* a főisten villámainak – és általában a villámcsapásnak – a megszemélyesített változatai: az Eumenisekhez és az Ősatyákhoz hasonlóan névtelen, egy adott természeti jelenséghez kapcsolt isteni lények.²⁷ Ugyanakkor Zeus a villámaival sújtott le a bűnösökre, tehát a villám lehet a büntetés eszköze is. A 2–3. sorban leírt tevékenység lehet egy bűnös személy megtisztító szertartásának az előkészülete, de akár egy kiválasztott *elasteros* megidézése is: mindehhez szükséges a helyszín és a dátum megjelölése.

3–7. Szintén többféleképpen értelmezhető passzus: a befogadás, megmosdatás, malacáldozat Zeusnak, valamint a megszólítás és a megetetés gyakorlata azonban valószínűsíti, hogy itt egy szentélyben történő, megtisztító szertartás leírását olvashatjuk. Robertson mindezt a megidézett *elasteros* megvendégeléseként-megbékítéseként értelmezi (3–4.) ahol a biztos hatás érdekében Zeus (*Elasteros*nak?) is be kellett mutatni egy áldozatot. Újfennt érzékelhető, hogy a társadalom kevésbé tehetős rétegeire is gondoltak a szertartássorozat megtervezésekor: erre utalhat például, hogy elég volt a legolcsóbb áldozati állatot (szopós malacot) bemutatni. A teljes szertartás, áldozatbemutatás és *theoxenia* leírására azért volt szükség, mert ezt mindenki maga hajtotta végre; a szöveg ezen része egyfajta útmutatóként szolgált.

²⁵ Amely kiegészítéstől jelen fordításban vitathatósága miatt eltekintettünk.

²⁶ A táblán feltehetőleg nincs is elég hely a korábban vélt kiegészítéshez (*houtorektas*). Lásd ROBERTSON (2010), 27–28.

²⁷ ROBERTSON (2010), 229–240. Lupu ezzel szemben a klasszikus értelmezést követve síron túli, bosszúálló lelkeként írja le az *elasterosok*at. Vö. LUPU (2009), 382–383.

7–8. „...egy idegen vagy rokon vagy hallott vagy látott vagy bármilyen más dolog”: bármilyen bűn vagy véték, amelyről az illető személynek tudomása van, tisztátalanná teszi őt is; ezért kell ugyanúgy megtisztítania magát, ahogy a tettesnek kell az *elasterostól*. Robertson viszont másképp értelmezi ezeket a jelzőket: szerinte többféle *elasterost* is megkülönböztettek, és mindez rájuk vonatkozik. A „hallott” és „látott” megjelölés talán a mennydörgésre és a villámlásra utalhat. Az *elasterosok* csoportját feltehetőleg az általános veszélyforrások gyűjtőneveként is használták – innen eredhet a felsorolás kissé türelmetlen lezárása („vagy bármilyen”).²⁸

9–13. Az utolsó öt sort nagyobb betűkkel írták; eredetileg talán pontosításnak, kiegészítésnek szánhatták.

9–11. A közös oltárnál – vélhetően Zeus oltaránál a város agoráján vagy az akropolisban – bemutatott áldozat látványosabb és valamivel drágább lehetett (már csak a felnőtt állat miatt is), mint az előtte leírt rítus vagy *theoxenia*. A hátrahúzás, vízlocsolás és sóhintés gyakorlata egyértelműen mágikus jellegű, fontos momentuma a megtisztítás szertartásának.²⁹

12–13. Az *elasteros*nak felajánlott áldozatot úgy mutassák be, „mint a halhatatlanoknak”, vagyis az isteneknek. Ugyanakkor fontos különbségtétel, hogy – akárcsak a Tritopatores esetében – most is olyan erőkről beszélünk, amelyek egyszerre kötődnek az istenekhez és a föld alatti világhoz: ezért az áldozati állat vérét a földre kellett folytatni.³⁰

R.O.D.

3) BrU 7.³¹

Olympia, a Kronos-ünnep szabályzata a Kr. e. 6. sz. közepéről

1. [Ha valaki a szentélybe] belép, miután bemutatta az áldozatot, ne érje büntetés
2. az isten [részéről]. : A Kronosünnep szabálya a theokolos számára [...]
3. [...] mutasson be áldozatot az öt napon, : leszámítva (Zeus) Olympios ünnepét. :
4. Ha azonban nem mutatja be az áldozatot, : (az isten) kapjon (tőle) egy áldozati ajándékot.

Bronzfelirat, amit egy üst kiegyengetett töredékére írtak.

1. A sor első szavai elvesztek. Úgy tűnik, a szentélybe csak áldozat bemutatása céljából szabad belépni.

2. A sor első harmadában látható elválasztójel mutatja, hogy új gondolatmenet

²⁸ ROBERTSON (2010), 220–222.

²⁹ ROBERTSON (2010), 222–224. Vö. LUPU (2009), 386–387.

³⁰ „Mivel a villámcsapás az égből jön, de a földet találja el...” lásd ROBERTSON (2010), 224–225. Vö. LUPU (2009), 386–387.

³¹ SIEWERT (2017), 189–224.

kezdődik, a Kronosünnep szabályozása. A *theokolos* (isten szolgája) Olympiában az áldozat bemutatásának legfontosabb papja.

3. Kronos és Zeus ünnepe ugyanarra az öt napos időszakra esik. Aznap, amikor Zeusnak mutatnak be áldozatot, Kronosnak nem kell áldozni.

4. Az áldozati ajándék a görögben *agalma*, amelynek a leggyakoribb jelentése szobor, de egészen a hellénisztikus korig bármilyen más áldozati ajándékot is jelenthetett, pl. kerek kőmedencét, bronzedényt, cserépedényt, feliratos agyag- vagy bronztáblát, stb. Ezért nem a szobor, hanem a fogadalmi ajándék fordítást választottam, amibe természetesen egy szobor is beletartozhat.

N.Gy.

A SZENTÉLY ÉLETÉNEK SZABÁLYOZÁSA

4) IG XII 6, 1, 169; Lupu 18.

Samos, bolti szabályozás a Héraionban, Kr. e. 245/4

(§0) [...hivatali évében, Artemis]ón hónap 11. napján, [amikor a népgyűlés a törvény szerint összegyűlt] a tisztségviselőválasztások ügyében a [színházban... elnöklése alatt.] Ezt az előterjesztést nyújtották be a *neópoié*sek az árusokról, felülvizsgálva a rendelkezést az árusokról Héra szentélyében a határozat szerint, és a nép megerősítette azt. (§1) Adjanak bérbe négy üzletet Héra szentélyében, ahol senkinek se legyen szabad egy üzletnél többet bérelni, és a bérlőknek egész évben ott kell lakniuk. (§2) Senki se nyithasson mellettük üzletet, se rabszolga, se katona, se munkanélküli, se oltalomkérő, se egy másik árus, semmilyen módon és semmilyen ürüggyel, csak a bérlők. Aki mégis üzletet nyit mellettük, fizessen a bérlőknek [...drachmát] büntetésül. (§3) A bérlők ne adják át az üzletüket se munkanélkülieknek, se oltalomkérőknek, semmilyen módon és semmilyen ürüggyel. Aki mégis átadja az üzletét ezek közül valakinek, fizessen az istennőnek...drachmát. A büntetést hajtsák be a *neópoié*sek és a szentély *tamiasa*. (§4) A bérlők nem fogadhatnak el semmit, sem rabszolgától, sem oltalomkérőtől, sem katonától, sem munkanélkülitől, és semmilyen terményt sem árulhatnak a *chóráról*, kivéve azokat a mezőgazdasági terményeket, amelyeket a földbirtokosok vagy a hivatalosan kinevezett gabonavásárlók adnak el nekik. (§5) Nem vehetnek fel senkit a szentélyben lévő üzletükbe a szökésben lévő rabszolgák közül, nem adhatnak nekik munkát, sem ételt, és semmit sem fogadhatnak el tőlük semmilyen módon és semmilyen ürüggyel. Ha valamelyik illetékes tisztviselő rajtakap valakit, hogy tiltott dolgot tesz, legyen a tettes felelős a *neópoié*sek előtt. (§6) Ha egy magánember vádat emel egy árus ellen, vagy fordítva, nyújtsanak be vádiratot a *neópoié*seknek...drachma értékig. A *neópoié*sek terjesszék be a vádiratokat a szent bíróság elé a benyújtástól

számított 20 napon belül, és a betérjesztéssel kapcsolatban mindent tegyenek a szent törvény szerint. Ha vádat emelnek, mindkét fél fizesse be a bíróságnak a törvényes díjat, a vesztesét tartsa meg (a bíróság). (§7) Ha a *neópoié*sek valakit jogtalanul büntetnek meg valamilyen szentélybeli törvénytelenység miatt, és a megbüntetettek ellentmondanak, az *exetasté*sek terjesszék a vádiratokat ugyanúgy a városi bíróság elé. (§8) A bérlők minden évben fizessék be a bérleti díjat a szentélyek *tamias*ának, ellentmondás és levonás nélkül. (§9) A bérlők legyenek felmentve a templomi eladásokat terhelő adó alól, amennyiben befizetik a bérleti díjat a szentélyek *tamias*ának. (§10) A szentély rabszolgái ne lehessenek árusok.

A felirat a széleken töredékes, ami több helyen bizonytalan olvasatot eredményez. A fordítás során az *Inscriptiones Graecae* kiadását vettük alapul. Hallof a nevektől és a büntetések pontos összegétől eltekintve a teljes szöveget kiegészítette, Lupu – vele szemben – jóval kevesebb kiegészítést fogad el. A felirat összesen 38 sorból áll. A fordításban sorszámok helyett a határozat rendelkezései szerint tagoltuk a szöveget.

Annak ellenére, hogy a szent tulajdon, vagyon és jogok bérbeadásáról vagy épen eladásáról viszonylag sok forrás tudósít az antik görög világból (pl. papi tisztségek eladása,³² hitelek folyósítása³³), az itt közölt szabályzatnak nem ismerjük párhuzamait. Magyarázatainkban elsősorban Lupu kommentárjaira támaszkodtunk.³⁴

§o.: Samoson az *epónymos* (névadó) tisztségviselő a *démiurgos* volt.³⁵ A tisztségviselőválasztást Artemisiön vagy Kroniön hónapra datálja a kutatás.³⁶ A *neópoié*sek évente választott,³⁷ gazdag családból származó tisztségviselők voltak, akik a szentély adminisztratív és jogi ügyeivel foglalkoztak.

§2.: A határozat monopolhelyzetet biztosít a bérlőknek, mivel mindenki másnak megtiltja az üzletnyitást a Héraionban, ugyanakkor a monopolhelyzetüket annyiban mégis korlátozza a határozat – a samosi belső piac védelmében –, hogy csak a helyi

³² A papi tisztségek eladása Kis-Ázsiára és az Égei-tenger szigetvilágának keleti részére volt jellemző a Kr. e. V./IV. század fordulójától egészen a Kr.u. I. század végéig. Bevezetőül lásd PARKER–OBBINK (2000, 2001). Samoson nem gyakorolták a papi tisztségek eladását, ennek ellenére két határozat mégis felfedeztek a szigeten (IG XII 6, 1, 170. ; 6, 2, 1197.) – valószínűleg egy hajó ballasztjaként kerültek a szigetre lásd LUPU (2009), 300.

³³ A közeli Priénében. Kitérve a hitelek fejlődéstörténetére, a hitelek fajtáira, a kamatokra, a törvényi szabályozásokra, a bankok kialakulására és működésére az archaikus kortól a kora császárkorig lásd REDEN (2010), 95–124. A hellenisztikus kori sajátosságokhoz pedig CHANKOWSKI (2011).

³⁴ LUPU (2009), 290–297.

³⁵ SHERK (1990), 287–289.

³⁶ Az időpontja körüli vita irodalmát lásd LUPU (2009), 292.

³⁷ IG XII 6, 1, 156.11–12.

földbirtokosoktól és a hivatalos gabonavásárlóktól vásárolhatnak mezőgazdasági terményeket a bérlők vö. §4.

§3.: Kincstárnok (*tamias*).

§4.: Úgy tűnik, kétféle oltalomkérőt különböztet meg a felirat: szabad embereket (a feliraton oltalomkérőket) és szökött rabszolgákat, utóbbiakat jóval szigorúbban kezelik (vö. §5.). A *chóra* a környező termékeny vidéket jelöli.

§7.: Az *exetastések* itt jogi feladatkörben teljesítenek hivatali szolgálatot, míg egy kortárs (Kr. e. 250) *epidosison* úgy tűnik, inkább gazdasági feladatokat láttak el,³⁸ utóbbi esetben számviteli vizsgálobiztosnak fordíthatjuk.

§8–9.: Hallof egy egységnek tekinti. Noha mindkét mondat a bérleti díjjal foglalkozik, érdemes külön pontként értelmezünk a két mondatot, ugyanis az első mondat a bérleti díj befizetésének időpontját szabályozza, míg a második mondat a bérlők lehetséges jogosultságának, az adómentességnek a feltételét rögzíti, ezért a tagolásban Luput követtük.

§10.: A szentély rabszolgákhoz több módon is hozzájuthatott: vásárolták vagy felajánlották őket, ott születtek vagy ott nevelkedtek, mint lelencyerek.³⁹

S.D.

A KULTUSZKÖZÖSSÉG SZABÁLYAI

5) SEG XXXI 122; Lupu 5.

Attika, Paiania, egy lakomaközösség szabályzata, Kr. u. II. század eleje(?).

Jó szerencsével. Amikor Titus Flavius Konón volt az archón és a *consul*, Drusus papja, Munichión hónap 18. napján, úgy határozott a paianiai *démos*beli Marcus Aemilius Eucharistos, a limnai-i |⁵ Héraklés követők egyesületének vezetője, hogy a következőket hagyják jóvá. Ha az egyesületben valaki verekedésbe keveredik a következő nap, aki a verekedést kezdte, fizessen tíz *drachma* büntetést, aki pedig folytatta, öt drachmát, és a lakomaközösség tagjainak szavazását követően kötelezően zárják ki (az egyesületből). Senki se nyúljon az egyesület vezetője által létesített |¹⁰ alaphoz, sem az ezen felül összegyűjtött további alaphoz semmilyen módon, kivétel a kivehető kamat, a *tamias* pedig ne költsön többet 300 drachmánál,

³⁸ IG XII 6, 1, 172.74–78. „Hasonlóan, ha a kamatot nem adja át azoknak a férfiaknak, akiket a gabonaellátással megbíztak, akkor ugyanakkora büntetést fizessen, és az *exetastések* írják össze a vagyont a *chiliastyben* és foglaljanak le akkora összeget, amekkorát vissza kellett volna fizetnie.” A felirathoz bevezetőül lásd TRACY (1990).

³⁹ Vö. Eur. *Ion.* 308–311. „S ki vagy te? mert áldottnak mondom azt, ki szült! / Az isten szolgájának hívnak, az vagyok. / Vásár kínált, vagy város ajánlott föl neki? / Hogy Loxiásénak hívnak, csak ezt tudom.” Devecseri Gábor fordítása. A további forrásokat lásd LUPU (2009), 295–297.

így határozott a kamatról (az egyesület vezetője). Ha pedig többet vesz el akár az alapból, akár a kamatból, büntetésül fizesse be a |¹⁵ háromszorosát. Ugyanígy, ha valakiről bebizonyosodik, hogy *tamiassága* alatt sikkasztott, büntetésül fizesse be a háromszorosát. Ami a papi tisztségeket illeti, amiket megvásárolhatnak, rögvest a következő évben fizesse be a vételárat (a vásárló) magának az egyesület vezetőjének, és kapjon egy elismervényt az egyesület vezetőjétől, valamint, ahogy szokás, kétszeres |²⁰ adagot, kivéve a borból. Ha a munkavállalók nem adják át a disznót és bort abban az évben, amelyben lakomáznak, fizessék be a kétszeresét. A munkavállalók megbízható kezeseket állítsanak a kincstárnoknak és a lakomavezetőnek. Három alkalmas embert jelöljenek *pannychistésnek*. Ha nem akarják betölteni a tisztséget, akkor az egész közösségből |²⁵ sorsoljanak, és akit kisorsoltak, vállalja el. Ha pedig nem vállalja vagy nem akar *pannychistés* lenni, annak ellenére, hogy kisorsolták, fizessen büntetésül 100 drachmát. Kötelező tíz *praktórt* kijelölni a közösségből. Ha egyesek nem akarnak *praktórok* lenni, akkor tízet sorsoljanak ki a tagságból. Hasonlóan, amikor a *tamias* benyújtja az elszámolást, és |³⁰ összehívásra kerül a gyűlés, jelöljenek ki három számvizsgálót, és a számvizsgálók tegyenek esküt magára Héraklésra, Déméterre és Koréra. Minden napra sorsoljanak ki két embert húsfelügyelőnek, és ugyanígy két embert, akik a süteményekért feleljenek. Ha pedig a megbízottak közül valakiről kiderül, hogy valamilyen alantas tettet követett el, fizessen húsz drachmát. A lakomavezető pedig válasszon |³⁵ a közösségből három embert, akiket csak akar, hogy vele közösen kölcsönt adjanak az alapból. Mindnyájan adjanak a hivatalos *choinix* szerint finomlisztet. Minden évben húsz *mina* mennyiségben bocsásson rendelkezésre vaddisznót áldozati állatként az istennek a kincstárnok. Ha valaki a lakomaközösségből egy gyermeket kíván beléptetni, adjon be 16 és fél *mina* disznót, ha pedig maga szeretne belépni, adjon be 33 *mina* disznót. |⁴⁰ Az elszámolást helyezték el a levéltárban, amikor a felesküdtött számvevők átadják az elszámolást a lakomavezetőnek, és mutassák be, ha a *tamias* tartozik valamivel. A fát pedig biztosítsa az adott év kincstárnoka. A díjakat pedig kötelező befizetni a kincstárnoknak, hogy ki tudja fizetni a megállapodásban foglaltakat. Aki nem szolgáltatja be azt, fizesse be a kétszeresét. Aki pedig egyáltalán nem szolgáltat be semmit, azt zárják ki a lakomaközösségből. |⁴⁵ Nem szabad megérinteni a liget fáit. Minden egyes ember viseljen koszorút az isten tiszteletére. *vacat*

Az itt közölt felirat egy egyesület mindennapjaiba nyújt bepillantást. A feliratra egyfajta szerződésként (*koinonia*) tekinthetünk, ami rögzíti az adott közösség szabályait:⁴⁰ milyen feltételek mellett lehetett tagja valaki az egyesületnek; milyen normák vonatkoztak a tagokra; milyen tisztségeket kellett betölteni a közösségen

⁴⁰ HARRIS (2015), 70–71.

belül; hogyan választották meg ezeket a tisztségviselőket; milyen büntetés terhe mellett kellett elszámolniuk hivataluk lejártával. Az egyesület tagjait Héraklész kultuszának ápolása mellett gazdasági szükségleteik kötik össze. A legfontosabb célkitűzésük, hogy a különböző bevételekből (befizetések, büntetések, kamat) a tagság a közös étkezések alkalmával húst (is) fogyaszthasson. Az ókori Hellasban csak a tehetős réteg engedhette meg magának, hogy rendszeresen fogyasszon húsféléket.⁴¹ A többség csak az áldozatbemutató alkalmával jutott (friss) húshoz, ami a nagy- és közepes testű állatok – juh, kecske, bárány, malac, ökör – magas árával magyarázható. Érdekes, hogy a jóval szaporább, kisebb fenntartási költséggel tenyészthető csirkében a görögök nem a potenciális élelemforrást látták, hanem a kakasviadalok majdani szereplőit.⁴²

3–5. Úgy határozott...: A felirat megfogalmazásában követi a népgyűlési határozatokat, *edoxe tó archeránisté* vö. *edoxe tó démó*. Ugyanez a formula jelenik meg a 13. sorban (így határozott a kamatról). Az egyesület vezetőjét a leggyakrabban abban az esetben nevezték az *archeránistés*nek, ha a határozatban nem egyértelműen lakomaközösséggként (*eranos*) azonosítják magukat,⁴³ ahogy itt is az általánosabb jelentésű *synodos* jelenik meg.

5–9. Ha az egyesületben valaki verekedésbe keveredik...: Az egész határozat központi szervezőeleme a praktikum, vagyis arra reflektáltak, amit korábban tapasztaltak. Szinte csak olyan kitételeket rögzít a felirat, amelyek nagy valószínűséggel valamilyen korábbi gyakorlatot igyekeznek kordában tartani kisebb vagy nagyobb büntetés terhe mellett.

9–16., 29–31., 40–42.: A *tamias*, a kincstárnok működésére vonatkozó szabályozások.

16–20. Ami a papi tisztségeket illeti...: Tehát a kultusz rendelkezett saját papsággal, amit áruba is bocsájthattak. Hellas szárazföldi részen, ez az első bizonyítéka a papi tisztségek eladásának.⁴⁴

23–27. A *pannychistések* pontos feladatköre a szöveg alapján nem meghatározható. Nevükből – *pan* (egész, teljes) és *nyx* (éjszaka), azaz virrasztók – teljes biztonsággal csak arra következtethetünk, hogy valamilyen éjszakai szolgálatot teljesítettek.

27–29. A klasszikus kori Athénban a *praktór* (végrehajtó) hatáskörébe tartozott a közzvadás (*graphé*) eljárások során kiszabott büntetések végrehajtása, amennyiben pedig csak később tudta befizetni a vesztes a kirótt büntetést, nevét feljegyezték az

⁴¹ Az ókori étkezési szokásokról lásd GARNSEY (1999).

⁴² A kakasviadalokról lásd CSAPO (1993a–b). Az áldozati állatok között nagyon ritkán szerepel vö. Pl. *Phd.* 118.8. IG II2 1367. 5., 27.

⁴³ LUPU (2009), 184.

⁴⁴ LUPU (2009), 185. vö. a 32. jegyzet.

adósok nyilvántartásába.⁴⁵ Ezek alapján arra következtethetünk, hogy a kiszabott büntetések behajtásáért feleltek.

36. a hivatalos *choinix*: Gabonaűrmérték, a *medimnos* negyvennyolcad része, pontos mértéke területenként és korszakonként eltérő. A hivatalos súly- és űrmértékeket Athénban a *metronomos* (ezek ellenőre) határozta meg. A mérőeszközöket pecséttel hitelesítették.

38: *mina*: Súlymérték, a *talanton* hatvanad része, pontos mértéke területenként és korszakonként eltérő.

45. Nem szabad megérinteni a liget fáit: Szentélyfeliratok visszatérő eleme a szent liget növényeinek védelme.⁴⁶

S.D.

ÁLDOZATI NAPTÁR

6) SEG XXXIII 147; Lupu 1.

Thorikos, Attika, áldozati naptár, Kr. e. 440–420

...Hekatombaión havában...lakomát nyújtson...egyenként...drachma értékben...
 |5 a szántás előtti áldozatot...a Delphinion...egy kecskét...Hekaténak...egy kifejlett eladott áldozati állatot. |10Metageitnión havában a villámszóró Zeusnak az elkerített szentélykörzetben a Delphinionnál egy kifejlett, eladandó áldozati állatot. Esküáldozatot nyújtsanak a vizsgálóbiztosoknak. Boédromión havában a Proérosia alkalmával: a városi Zeusnak egy válogatott juhot, egy válogatott malacot. Automenaiban|15 egy vásárolt malacot teljesen égessenek el, a résztvevőknek a pap nyújtson lakomát. Kephalosnak egy válogatott juhot. Prokrisnak egy asztalnyi áldozatot. Thorikosnak egy válogatott juhot. A thorikosi hősnőknek egy asztalnyi áldozatot. Sunionban Poseidónnak egy |20 válogatott bárányt. Apollónnak egy fiatal hímnemű kecskét. Kurotrophosnak egy válogatott nőstény malacot. Déméternek egy kifejlett áldozati állatot. A kerítésvédő Zeusnak egy kifejlett áldozati állatot. Kurotrophosnak egy malacot. [[Athénének egy vásárolt juhot]] A sólepárlóknál Poseidónnak egy kifejlett áldozati állatot, Apollónnak egy malacot. *vacat*
 |25 Pyanopsián havában: a villámszóró Zeusnak Philomelidaiban egy kifejlett, eladott áldozati állatot tizenhatodikán. A fiatal férfinak egy kifejlett áldozati állatot. A Pyanopsia alkalmával...Maimaktérión havában: Thorikosnak egy ökröt,

⁴⁵ HANSEN (1999), 261.

⁴⁶ A hasonló szabályozásokat lásd NÉMETH (1994), 19. 41. lj.

amely értéke nem kevesebb, mint negyven drachma, de nem több mint |30 ötven. A thorikosi hősnőknek egy asztalnyi áldozatot. Poseidónnak a Dionysián. *vacat* Gamélión havában: Hérának a szent nász alkalmával... Anthestérión havában: Dionysosnak tizenkettedikén egy vörösés vagy fekete kecskét, ami már elvesztette a tejfogait. |35 A Diasián Zeus Meilichiosnak egy eladandó kecskét. *vacat* Elaphébolión havában: A Héraklidáknak egy kifejlett áldozati állatot. Alkménének egy kifejlett áldozati állatot. Anakéseknak egy kifejlett áldozati állatot. Helenének egy kifejlett áldozati állatot. Démétérnek, mint zöldellő áldozatot, egy válogatott vemhes juhot. Zeusnak egy válogatott bárányt. *vacat*

|40 Munichión havában: Artemis Munichiónak egy kifejlett áldozati állatot. A pythói Apollón szentélyében egy háromszoros áldozatot. Kurotrophosnak egy malacot. Létónak egy kecskét. Artemisnek egy kecskét. Apollónak egy kecskét, ami már elvesztette a tejfogait. Démétérnek egy vemhes juhot, mint virágzó áldozatot. Philónisnak egy |45 asztalnyi áldozatot. Dionysosnak Mykénonban vörösés vagy fekete kecskét. *vacat*

Thargélión havában: Zeusnak Automenaiban egy válogatott bárányt. Hyperpediosnak egy bárányt. A hyperpediosi hősnőknek egy asztalnyi áldozatot. Nisosnak egy juhot. Thras[...]nak |50 egy juhot. Sósineosnak egy juhot. Rhógiosnak egy juhot. Pyluchosnak egy malacot. A pyluchosi hősnőknek egy asztalnyi áldozatot. Skirophorión havában: mutassanak be esküáldozatot. A Plyntéria alkalmával Athénének egy válogatott juhot. Aglaurosnek egy juhot. Athénének egy válogatott bárányt. Kephalosnak |55 egy ökröt, amely értéke nem kevesebb, mint negyven drachma, de nem több mint ötven. Prokrisnak egy 20 drachma értékű juhot. A vizsgálóbiztos és az ülnökök esküdjének meg: Ellenőrzöm a hivatalt, amit ellenőrzésre kisorsoltak a határozatok szerint, amelyek által bevezették |60 a hivatalt. Esküdjön Zeusra, Apollónra, Démétérre teljes pusztulást kérve magára, és az ülnökök is ugyanígy. Írják fel az esküt egy stélére és a helyezték a Delphinion mellé. |65 Akiket pedig tiszttségviselőnek választanak, mindannyian számadással tartozzanak.

1. A felirat bevezető része hiányzik. Hekatombaión az athéni év első hónapja, kb. július közepétől augusztus közepéig terjedő időszak.⁴⁷

5. a szántás előtti áldozatot (*proérosia*): ősi termékenységi ünnep a jó termés reményében Démétér és lánya, Koré tiszteletére.⁴⁸

11–12. kifejlett, eladandó áldozati állatot: A *teleos* melléknév a kifejlett jelentés mellett magába foglalja a szakrális szempontból ép, sértetlen, tökéletes jelentés-tartományt is.⁴⁹ Az áldozati állat eladásából következik, hogy ebben az esetben

⁴⁷ Az athéni naptárról lásd TRŰMPY (1997), 6–9.

⁴⁸ Suda Π 2420., a források részletes elemzését lásd ROBERTSON (1996).

⁴⁹ Vö. LSJ s.v. *teleios*1–2.

nem tartottak közös lakomát az áldozatbemutatás után. Lupu feltételezi, hogy az istennek kijáró részen felül, még a kultusz papjai részesülhetett az áldozati állatból az eladás előtt.⁵⁰

13. Proérosia: lásd az 5. sorhoz írtakat.

14. Automenainál: A görög szövegben *ep automenas* szerepel, ebből, a feliraton ismétlődő szerkezetből (Sunionban, a sólepárlóknál, Philomelidaiban, Mykénonban) a korábbi kutatás egy számunkra ismeretlen helységnévre következtet.

15. teljesen egészenek el: az égőáldozatról lásd Németh–Lindner 2014.

16–18. Kephalosnak...Prokrisnak...Thorikosnak...: Helyi *hērósok*, utóbbi a *démosnévadója*.

19. egy asztalnyi áldozatot: A görög szövegben *trapeza*, azaz asztal szerepel. Luput követték a fordításban, aki elfogadja Gill felvetését, ami szerint *hērósok* esetében ez nem egy konkrét asztalt, hanem egy áldozatokkal megrakott asztalt jelent.⁵¹

19. Sunionban Poseidónnak: A mai napig megtekinthetők a sunioni Poseidón-szentély romjai.

22. Kurotrophosnak: A szó jelentése: ifjakat/gyermeket nevelő/tápláló. Hellas szerte tisztelt istennő.⁵²

23. A sólepárlóknál: A pontos hely nem meghatározható, de mindenképpen tengerparti. A feliratban is említett Sunionban biztosan voltak.⁵³

25. Philomelidaiban: A pontos hely nem meghatározható.

28–30. értéke nem kevesebb...: Szakrális feliratokon gyakran kikötik az áldozati állat értékét.⁵⁴

32. a szent nász alkalmával: Zeus és Héra nászának ünnepe.⁵⁵

34. vörösés vagy fekete kecskét: Az áldozati állítok színét gyakran kikötötték. Általánosságban igaz, hogy a khtonikus isteneknek sötét, míg az égi isteneknek világos színű állatokat áldoztak föl.⁵⁶

34. ami már elvesztette a tejfogait: Az állatok fogai alapján viszonylag pontosan meg lehet határozni azok életkorát. A görög szövegben *leipognómón* szó szerepel, azaz egy olyan állatot kellett feláldozni, ami már elveszítette a kormeghatározásra alkalmas fogait/fogmintáját.⁵⁷ Fogmintáról inkább a lovak esetében beszélhetünk,⁵⁸

⁵⁰ LUPU (2009), 129–130.

⁵¹ LUPU (2009), 133. vö. GILL (1965), 1974.

⁵² Hadzisteliou Price, (1978).

⁵³ SEG XXI 527,86. Az attikai sólepárlókhoz lásd LANGDON, (2010).

⁵⁴ Pl. IG XII 4,1,1, 312.; 319, 36–37.

⁵⁵ Hésychios s.v. *Ieros gamos*.

⁵⁶ LUPU (2009). 140–141.

⁵⁷ LSJ s.v. *gnómón*, II.6.; *leipognómón*.

⁵⁸ A korábbi kutatás szerint az ókori görögök nem ismerték a lovak fogmintáit, meggyőzően érvel ezzel szemben Xen. Eq.Mag. 3.1. alapján NEMES (2006), 57–59.

a kecskék esetében valóban a fogváltás egyes szakaszai a meghatározók. Lupu két értelmezést tart elképzelhetőnek: vagy újszülött vagy felnőtt állatról beszélünk, tehát még nincsenek meg vagy már nincsenek meg a tejfogai. A kecskék legkésőbb három éves korukig elveszítik valamennyi tejfogukat, így egy ilyen állatra inkább a feliratban is szereplő, *teleos*, azaz kifejlett szó illene, tehát a feláldozni kívánt állat életkora nem lehetett több három évnél. Ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy az áldozatbemutatás után lakomát is tartottak – a legtöbb esetben –, az újszülött korú kecskéket is kirekeszthetjük, mivel méreteikből adódóan igen kevés hús került volna az asztalra. A pontosabb kormeghatározásban az áldozati állat latin megnevezése: *bidens*, azaz kétfogú lehet a segítségünkre. Itt nem egy kétfogú, öreg állatra kell gondolnunk, hanem egy olyan jószágra, ami már elveszítette középső tejfogait, és megjelentek a tejfogaihoz képest hosszabb, erősebb maradandó fogai.⁵⁹ Erre a folyamatra kecskék esetében 14 és 19 hónapos korukban kerül sor.⁶⁰

35. A Diasián Zeus Meilichiosnak: Zeus khtonikus aspektusának szentelt ünnep, ahogy a feliratban nem szereplő Pompai is.⁶¹ Zeus, mint a föld termékenységeért felelős isten jelenik meg. A Kr. e. IV. századtól igen népszerű, gyakran jelenik meg votív feliratokon, tárgyakon, ekkor egy tekerdő kígyó alakjában ábrázolják.⁶²

37. Anakéseknek: A Dioskurosok, Kastór (latinosan Castor) és Polydeukés (Pollux).

38. Démétérnek, mint zöldellő áldozatot: Tavaszi áldozat, ami nevében (*chloia*) is utal a termékenységre, valamint Démétér egyik jelzője.

39. vemhes juhok: Szimbolikus, hogy a termékenység istennőjének, Démétérnek egy vemhes állatot ajánlanak fel.

40. Artemis Mounichiának: A hónap névadó ünnepe, illetve a salamisi győzelemre is ezen a napon (16-án) emlékeztek az athéniak.⁶³

44. Démétérnek...virágzó áldozatot: Tavaszi áldozat, ami nevében (*antheia*) is utal a termékenységre.

44–51. Philónisnak... Hyperpediosnak... Nisosnak... Thras[...]nak... Sósineosnak... Rhógiosnak... Pyluchosnak: Helyi kevéssé vagy egyáltalán nem ismert *hérósok*. Három esetben talán a beszélő neveik elárulnak valamit funkciójukról vagy a kultusz helyéről: síkság feletti (Hyperpedios), Hajómentő (Sósineos), Kapuvédő (Pyluchos).

⁵⁹ Macr. 6.9.1–7.

⁶⁰ A kecskék fogváltásáról lásd PEACOCK (1996), 35–40.

⁶¹ SIMON (1983), 12–15.

⁶² Pl. Nemzeti Régészeti Múzeum, Athén: Inv. no. 1332., 1481.; J. Paul Getty Museum, Los Angeles, CA: Inv. no. 73.AA.81.

⁶³ Plut. *Mor.* 349f.

45. Mykénonban: A pontos hely nem meghatározható.

53. A Plyntéria alkalmával: Athéné és Aglauros tiszteletére rendezett ünnep. Athénban a rituális megtisztulás ünnepe, ekkor tisztították meg Athéné ősi fa-szobrát.⁶⁴

54. Aglaurosnak: Attikai hérós.

57. egy 20 drachma értékű juhot: A szöveg olvasata bizonytalan, ugyanis a 20-as számot ($\Delta\Delta$) a juh szóba vésték. Lupu rövidítést feltételez, a fordításban őt követtük.⁶⁵

61. teljes pusztulást kérve magára: Mármint abban az esetben, ha megszegi az esküjét.

S.D.

Bibliográfia

- CHANKOWSKI, Véronique: Divine Financiers: Cults as Consumers and Generators of Value. in Archibald, Zosia H. – Davis, John K. – Gabrielsen, Vincent (eds.) *The Economies of Hellenistic Societies, Third to First Centuries BC*. Oxford, Oxford University Press, 142–165.
- CSAPO, Eric: Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight (Part I). *Phoenix*, Vol. 47, 1993, No. 1, 1–28.
- CSAPO, Eric: Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight (Part II–IV). *Phoenix*, Vol. 47, 1993, No. 2, 115–124.
- GARNEY, Peter: *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge U. K. – New York Cambridge University Press, 1999.
- GILL, David: The Greek Cult Table. *AJA*, Vol. 69, 1965, No. 2, 103–114.
- GILL, David: Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice. *The Harvard Theological Review*, Vol. 67, 1974, No. 2, 117–137.
- HADZISTELIOU–PRICE, Theodóra: *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden, Brill, 1978.
- HALLOF, Klaus (ed.): *IG XII, 6, 1: Inscriptiones Chii et Sami cum Corassiis Icariaque. Pars 1: Inscriptiones Sami insulae: Decreta, epistulae, sententiae, edicta imperatoria, leges, catalogi, tituli Atheniensium, tituli honorarii, tituli operum publicorum, inscriptiones ararum*. Berlin, Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.
- HANSEN, Mogens Herman: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*. Norman, University Of Oklahoma Press, 1999.
- HARRIS, Edward: Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters. A Legal Approach. *Kernos*, 28, 2015, 58–83
- HEGYI Dolores: *Polis és vallás. Bevezetés a görög vallástörténetbe*. Budapest., Osiris, 2003.
- HEGYI Dolores: *Görög vallástörténeti chrestomathia*. Budapest, Osiris, 2003.
- KATÓ Péter: Dionüsziosz álma: egy vallásos egyesület Philadelphiában. *Vallástudományi Szemle*, 5/3, 2009, 95–108.

⁶⁴ HEGYI (2003), 59.

⁶⁵ LUPU (2009), 147.

- LANGDON, Merle K.: Attic Salt. A Survey of Ancient Salt Production in Attica. in Lohmann, Hans – Mattern, Trosten (Eds.): *Attika. Archäologie einer „zentralen“ Kulturlandschaft*. Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2010, 161–166.
- LITTLE, Henry George – SCOTT, Robert – JONES, Henry Stuart: *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- LUPU, Eran: *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden – Boston, Brill, 2009.
- NEMES Júlia: *Xenophón: Peri Hippikés. A lovgálás művészete az ókori Athénban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006.
- NÉMETH György: *A zsarnokok utópiája*, Budapest, Atlantisz, 1996.
- NÉMETH György: Mit szabad a szentélyben? A Hekatompedon-felirat előírásai. *Ant.Tan.*, 38, 1994, 13–21.
- NÉMETH György: *Görög történelem szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris, 2003.
- NÉMETH György – LINDNER Gyula: Holokaustos – A szó eredete és ókori értelmezése. *Vallástudományi Szemle*, 10. évf., 2014, 3–4, 9–32.
- PARKER, Robert – OBBINK, Dirk: Sales of Priesthoods on Cos I. *Chiron*, Jg. 30, 2000, 415–449.
- PARKER, Robert – OBBINK, Dirk: Sales of Priesthoods on Cos II. *Chiron*, Jg. 31, 2001, 229–252.
- PEACOCK, Christie: *Improving Goat Production in the Tropics: A manual for development workers. A manual for Development workers*. Oxford, Oxfam, 1996.
- REDEN, Sitta von: *Money in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- ROBERTSON, Noel: New Light on Demeter's Mysteries: The Festival Proerosia. *GRBS*, Vol. 37, 1996, No. 4, 1996, 319–379.
- ROBERTSON, Noel: *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2010.
- SARKADY János: *Görög vallás, görög istenek*, Budapest, Gondolat, 1974.
- SARKADY János – GESZTELYI Tamás (szerk.): *Görög és római vallástörténeti szöveggyűjtemény*, Debrecen, KLTE, 1974.
- TRÜMPY, Catherine: *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1997.
- SIEWERT, Peter: Hocharchaische Opfervorschrift für das Kronos-Fest in Olympia (BrU 7). *Tyche*, 32, 2017, 189–224.
- SHERK, Robert K.: The Eponymous Officials of Greek Cities: Mainland Greece and the Adjacent Islands. *ZPE*, Bd. 84, 1990, 231–295.
- SIMON, Erika: *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. Madison, Wisconsin, 1983.
- SOKOLOWSKI, F.: *Lois sacrées des cités grecques, supplément*, Paris, E. de Boccard, 1962.
- SOKOLOWSKI, F.: *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris, E. de Boccard, 1955.
- SOKOLOWSKI, F.: *Lois sacrées des cités grecques*. Paris, E. de Boccard, 1969.
- TRACY, Stephen V.: The Date of the grain decree from Samos. The Prosopographical Indicators. *Chiron*, Jg. 20, 1990, 97–100.

DISPUTA

PSALTERIUM BEATAE MARIAE VIRGINIS

Beatrix királyné imádságos könyvének értelmezése

ADAMIK TAMÁS

II. RÉSZ

3. A BOLDOGSÁGOS SZŰZ MÁRIA ZSOLTÁROSKÖNYVÉNEK FELÉPÍTÉSE

3.1. A *boldogságos Szűz Mária* zsoltároskönyve zsoltárainak szerkezete azonos: mindegyiket egy zsoltáridézet vezet be, s utána következik egy négy-öt mondatból álló ima, vagy könyörgés, amely tematikailag kapcsolódik a bevezető zsoltáridézet-hez. Ezt a struktúrát jól szemlélteti a *Psalterium* első négy lapját betöltő hat zsoltár.

Zsolt. 1, 3: *Mint a fa, amelyet a vizek forrása öntöz, az igazságosság igen bőséges gyümölcsseit fogja teremni.* Boldog vagy te az asszonyok között, alázatosságod és szívednek hite miatt. Tested szépségével ugyanis minden nőt legyőzöl, szentséged kiválóságával fölülmülsz az angyalokat és az arkangyalokat. Irgalmasságodat és kegyességedet mindenütt (5a) hirdetni fogják: Isten megáldotta kezeid művét. **Zsolt. 2, 1.** *Miért dühöngtek ellenségeink, és hiúságokat terveztek ellenünk.* Védelmetni fog bennünket jobbold, Istennek anyja: félelmetesen odaszólítod, összezavarod és szétzúzod őket. Jöjjetek hozzá mindnyájan, akik szenvedtek és meg vagytok terhelve, és enyhülést hoz lelketeknek. Járuljatok (5b)

hozzá kísértéseitek idején, és megnyugtató benneteket orcájának derűjével. Áldjátok őt teljes szívetekkel, irgalma ugyanis betölti az egész földet. **Zsolt. 3, 1.** *Úrnőm, számosan szorongatnak engem; vakmerőségemben üldözöd és lesújtod őket.* Istentelenségünk kötelékeit oldd meg; bűneink nyalábjaikat tüntesd el! (6a) Irgalmazz nekem, Úrnőm, és gyógyítsd meg betegségemet: szüntesd meg fájdalmamat és szívem aggodalmát! Ne adj át engemet ellenségeim haragjának: halálom napján erősítsd meg lelkemet. Vezess el az üdvösség kapujához, és add vissza lelkemet teremtőjének és alkotójának! **Zsolt. 4, 2.** *Amikor hívtalak, meghallgattál engem, Úrnőm. Magasságos trónusodról méltóztattál* (6b)

emlékezni rám. A felfalásra készülő ordítóktól és az engem keresők kezei közül megszabadultam kegyelmeddel. Mert jóságos a te irgalmasságod mindenkihez, akik

hívják szent nevedet. Áldott légy, Úrnőm, örökké, és a te fenséged századok századaig. Magasztaljátok őt, nemzetek, erényeitekkel, és a föld minden népe dicsőítse nagyszerűségét (7a). **Zsolt. 5, 1.** *Hallgasd meg füleddel, Úrnőm, szavaimat, és ne fordítsd el tőlem orcádnak szépségét!* Gyászunkat változtasd örömmé, fájdalomunkat ujjongássá. Lábaik előtt omoljanak össze ellenségeink; erőd zúzza össze fejüket. Áldjon téged minden nyelv, és minden test vallja meg (7b).

szent nevedet! Fölöttem ugyanis a te lelked édes, és örökséged fölülmúlja a mézet és a lépesmézet. **Zsolt. 6, 1.** *Úrnőm, ne hagyj, hogy Isten haragja elragadjon, és ne ítélj meg az Ő haragjában.* Nevednek tisztelete miatt, Úrnőm, irgalmazzon nekünk méhednek dicsőséges gyümölcse. Szabadíts ki minket szent könyörgéssel a pokol kapujából és a szakadék torkából (8a). Az igazság kapui nyíljanak ki előttünk, hogy örökké hirdessük csodatetteidet. Mert a holtak nem dicsérnek téged, Úrnőm, és azok sem, akik a pokolban vannak, hanem azok, akik elnyerik majd az örök életet a te kegyelmeddel (8b).

Mint láttuk, Mária 1. zoltára 1. mondata Dávid 1. zoltárának 3. verséből való: „Mint a fa, amelyet a vizek forrása öntöz” – *Tanquam lignum aquarum fontibus irrigatum; – Et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum*¹ – „És olyan lesz, mint a folyó partjára öltetett fa”.

Mária 2. zoltárának 1. mondata, Dávid 2. zoltárának 1. mondata: „Miért dühöngtek ellenségeim?” – *Quare fremuerunt inimici nostri? – Quare fremuerunt gentes?* – „Miért háborogtak a nemzetek?”

Mária 3. zoltárának 1. mondata, Dávid 3. zoltárának 1. mondata: „Úrnőm, miért sokasodtak meg, akik szorongatnak engem?” *Domina, quid multiplicati sunt qui tribulant me?*

– *Domine, quid multiplicati sunt qui tribulant me?* „Uram, miért sokasodtak meg, akik szorongatnak engem?”

Mária 4. zoltárának 1. mondata, Dávid 4. zoltárának 2. mondata: „Amikor hívtalak, meghallgattál engem, Úrnőm.” – *Cum invocarem exaudivisti me domina. – Cum invocarem exaudivit me Deus iustitiae meae.* – „Amikor hozzá kiáltottam, meghallgatott engem igazságom Istene”

Mária 5. zoltárának 1. mondata, Dávid 5. zoltárának 1. mondata: „Szavaimat füleiddel halld meg, Úrnőm!” – *Verba mea auribus percipe domina. – Verba mea auribus percipe, Domine.* – „Hallgasd meg szavaimat füleiddel, Uram!”

Mária 6. zoltárának 1. mondata, Dávid 6. zoltárának 1. mondata: „Úrnőm, ne

¹ A zoltárok latin szövegét a *Vulgata* alapján idézem: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga, O. P. et Laurentio Turrado. Martiti, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

hagyd, hogy a harag elragadjon!” – *Domina, ne in furorem sinas nos corripere. – Domine, ne in furore tuo arguas me.*² – „Uram, ne hagyd, hogy a haragod elragadjon!!”².

A Mária-zsoltárok szerzője mindegyik zsoltár szövegében megváltoztatott valamit. Az 1. zsoltár 1. mondatában sokat változtatott; a 2. zsoltárban a *gentes* helyett *inimicit* írt; a 3.-ban a *Domine* helyett *Dominát* mondott; a 4.-ben a *Deus iustitiae meae* helyett *Dominát*; az 5.-ben a *Domine* helyett *Dominát*, a 6.-ban többet változtatott: a *Dominét* lecserélte *Dominával*, a *ne in furore tuo arguas met* pedig a *ne in furorem sinas nos corripere*vel helyettesítette. Változtatásának lényege tehát az, hogy az Istenhez, az Úrhoz (*Dominushoz*) szóló zsoltárokat átalakítsa Szűz Máriához, az Űrnőhöz (*Dominához*) szóló zsoltárokká.

3.2. De nézzünk meg néhány zsoltárt a mű közepéből is: például a 69., 70. és 71. fólióról.

„**Zsolt.** 106, 1. *Valljatok az Űrnak, mert jó; valljatok az ő anyjának, mert irgalmassága örökkévaló.* A bölcsesség ártatlanságát és útját, mutasd meg nekünk, Űrnő; és az értelem (69b).

„útját íteld meg szolgálidnak. Az istenfélelem megvilágítja az értelmet, és a te szereteted megvidámítja azt. Boldog az a férfi, akinek ékesszólása kedves neked; csontjai meghízhatnak a zsírtól és a kegyelem olajától. Ékesszólásod támogatja a gyenge lelket, ajkad felüdíti az éhező lelket. **Zsolt.** 107, 2: *Kész az én szívem, Űrnöm, kész (70a) az én szívem zenélni és énekelni neked.* Jobb a te szereteted minden gazdagságnál, és kedvességed fölülmúlja az aranyat és a drágakövet. Isten uralkodik a helyességen és az igazságon. Akik azonban megtérnek a bűntől, megkapják tőled vezeklésük gyógyszerét. Kisugárzásaid a kegyelem és a béke. Akik pedig tetszenek neked, távol lesznek a pusztulástól. Légy a védelem sátora (70b)

kísértéseink idején. Védjenek meg bennünket kiterjesztett szárnyaid azoktól, akik fel akarnak falni. **Zsolt.** 108, 2: *Űrnöm, ne vesd meg dicséretemet, és méltóztassál elfogadni ezt a neked felajánlott zsoltárkönyvet. Vedd figyelembe e férfi akarátát, és tessen neked az én szeretetemet. Készülj fel szolgálid meglátogatására: kezed védelme megőrzi őket.*” (71a).

Mária 106. zsoltárának 1. verse: „Valljatok az Űrnak, mert jó; valljatok az ő anyjának, mert irgalma örökkévaló.” – *Confitemini domino quoniam bonus: confitemini matri eius quoniam in seculum misericordia eius* David 106. zsoltára 1. mondatának átalakítása: *Confitemini Domino quoniam bonus, Quoniam in saeculum misericordia*

² A zsoltárok eredeti szövegének magyar fordítását a Szent István Társulat kiadásából idézem: *Biblia*, 1976, 619–670.

eius. Dávid összetett mondatának mindkét tagmondatában Istenről van szó. A Mária-zsoltár szerzője érintetlenül hagyja az első tagmondatot, de a második tagmondatot kibővíti, és Isten helyére Máriát teszi. . – Mária 107. zsoltárának 1. mondata: „Kész az én szívem, Úrnőm, kész az én szívem zenélni és énekelni neked.” – *Paratum cor meum domina, paratum cor meum: laudes tibi psallere et cantare* – Csak egy keveset változtat David 107. zsoltárának 2. során: a *Deus* helyére a *dominát* teszi: *Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum; Cantabo, et psallam in gloria mea*. – „A szívem nyugodt, én Istenem, énekelek és zenélek színed előtt.” Maria 108. zsoltárának 1. verse: „Úrnőm, ne vesd meg dicséretemet, és méltóztassál elfogadni ezt a neked felajánlott zsoltárkönyvet” két tagmondatból álló összetett mondat: *Dolina, laudem meam ne despexeris, hoc dedicatum tibi psalterium digneris acceptare*. Ezen összetett mondat első tagmondata lényegében David 108. zsoltárának második mondata (*Deus laudem meam ne tacueris*): ne vesd meg dicséretemet, vagyis méltóztassál elfogadni ezt a zsoltároskönyvet.

Az idézett 71a azért jelentős, mert az a kettősség, amelyet a Mária-zsoltár prológusban láttunk, a Mária-zsoltár ezen részében tetten érhető: a szerző Szűz Máriához is és egy előkelő hölgyhöz is intézi szavait, és egy férfi is felbukkan benne. Nemcsak Szűz Mária tiszteletére buzdítja, hanem annak a kedves leánynak a tiszteletére is, akit, ha a férfi megbecsül és tisztel, nagy előnyök és jutalmak birtokába jut. Az itt *dominának* szólított lény valóban egy földi hölgy, akit a zsoltár adományozója arra kér, hogy vegye kegyesen dicséretét, és a psalteriumot fogadja el tőle. Továbbá az is nyilvánvaló szavaiból és a szöveggörnyezetből, hogy a hölgy előkelő, aki tekintélyével és anyagi eszközeivel képes pártfogást biztosítani szolgálainak. Ezzel pedig megtámogatja a prológusnak azt a kitételét, hogy egy fenséges férfinak meg kell becsülnie a lelkileg hozzá kapcsolódó szépséges leánykát, azaz a 71. folián Szűz Mária dicséretével párhuzamosan fut Beatrix és Mátyás király dicsérete, igaz nem olyan feltűnően, mint a prológusban.

3.3. Ha már láttuk a *Boldogságos Szűz Mária zsoltároskönyvének* elejét és közepét, akkor végét sem hagyhatjuk figyelmen kívül. *Psalterium Beatae Mariae Virginis* Szűz Mária egyetemes dicséretével zárul: a mű utolsó lapjai, a 93. laptól 97. lapig a *lauda* – dicsérd, a *laudate* – dicsérvétek, *glorifica* – magasztald, *glorificate* – magasztaljátok felszólítástól visszhangoznak.

Például a 93. lap verzőján a 145. Mária-zsoltár így kezdődik: *Lauda anima mea dominam, glorificabo eam quamdiu vixero*. – „Dicsérd lelkem az Úrnőt! Magasztalni fogom őt, amíg csak élek.” Az Ószövetség 145. zsoltára lényegében ugyanígy kezdődik, de az Urat dicséri: *Lauda, anima mea, Dominum. Laudabo Dominum in vita mea; Psallam Deo meo quamdiu fuero*. – „Dicsérd, lelkem, az Urat! Dicsérni fogom az Urat életemben; Énekelni fogok Istenemnek, amíg csak leszek.”

A 94. lap rektóján a 146. Mária-zsoltár így veszi kezdetét: *Laudate dominam*

quoniam bonus est psalmus: iocunda et decora sit illi laudatio nostra. – „Dicsérjétek az Úrnőt, mert jó a zsoltár: legyen neki kellemes és illendő a mi dicséretünk!” Az ószövetségi 146. zsoltárr ugyanígy indul: *Laudate Dominum, quoniam bonus est psalmus; Deo nostro sit iocunda, decoraque laudatio.* – „Dicsérjétek az Urat, mert jó a zsoltár; Istenünknek legyen kellemes és illendő a dicséret!”

A 94. lap verzóján a 147. Mária-zsoltár így indul: *Laudate ierusalem dominam, glorificate illam ectiam ex syon. Ipsa enim construit muros tuos et tuos filios benedicit.* – „Dicsérjétek, Jeruzsálem, az Úrnőt, magasztaljátok őt Sionból is. Ő építette ugyanis falaidat, és áldja fiaidat.” Az ószövetségi 147. zsoltár csak kicsit tér el ettől: *Lauda, Ierusalem, Dominum; Lauda Deum tuum, Sion. Quoniam confortavit seras portarum tuarum, benedixit filiis tuis in te.* – „Dicsérd, Jeruzsálem, az Urat; Dicsérd Istenedet, Sion! Mivel megerősítette kapuidnak reteszét, és megáldotta benned fiaidat.”

A 95. lap rektóján a 148. Mária-zsoltár így kezdődik: *Laudate dominam nostram de celis: glorificate eam in excelsis. Laudate eam homines.* – „Dicsérjétek Úrnönket az egeből, dicsérjétek őt a magasságokban! Dicsérjétek őt, emberek!” Ez lényegében Dávid 148. zsoltárának az elejével azonos: *Laudate Dominum de caelis; Laudate eum in excelsis; Laudate eum, omnes angeli eius* (1–2). – „Dicsérjétek az Urat az egeből; Dicsérjétek őt a magasságokban; Összes angyalai, dicsérjétek őt.”

A 95. lap verzóján a 149. Mária-zsoltár pedig így veszi kezdetét: *Cantate domine nostre canticum novum: Laus eius in congregatione iustorum.* – „Énekeljétek az Úrnönknek új éneket! Dicsérete az igazak gyülekezetében van.” Ez is szinte teljesen egybeesik a 149. ószövetségi zsoltárnak az elejével: *Cantate Domino canticum novum. Laus eius in ecclesia sanctorum* (1). – „Énekeljétek az Úrnak új éneket! Dicsérete a szentek gyülekezetében van.”

Ezek után természetesen vesszük, hogy a 96. lap rektójának alján az utolsó Mária-zsoltárnak, a 150.-nek minden mondata az úrnő dicséretével kezdődik: *Laudate dominam in sanctis eius, laudate eam in virtutibus et miraculis eius* (150, 1–2). – „Dicsérjétek az Úrnőt szentjeiben, dicsérjétek őt erényeiben és csodáiban.” Ennek oka abban rejlik, hogy ugyanígy van ez az ószövetségi 150. zsoltárban: *Laudate dominum in sanctis eius; Laudate eum in firmamento virtutis eius* (1–2). – „Dicsérjétek az Urat a szentjeiben; Dicsérjétek őt erényének erősségében!” Ettől a sémától csak a zsoltár utolsó mondata tér el: a *laudare* (dicsérni) ige nem a mondat elején áll, és nem többes számban, hanem egyes számban. A Mária-zsoltárban így: *omnis spiritus laudet dominam nostram. Amen* (97. lap rektóján). – „Minden lélek dicsérje a mi Úrnönket! Amen.” Az ószövetségi párjában pedig így: *Omnis spiritus laudet Dominum! Alleluja* (6). – „Minden lélek dicsérje az urat! Alleluja.”

A mondottak fényében a 150. Mária-zsoltár így hangzik: „Dicsérjétek az Úrnőt szentjeiben, dicsérjétek őt erényeiben és csodáiban! Dicsérjétek őt, apostolok gyülekezetei! Dicsérjétek őt, patriarchák és próféták kórusai! Dicsérjétek őt mártírok

hadseregei! Dicsérjétek őt, doktorok és hitvallók csapatai! Dicsérjétek őt szüzek és önmegtartóztatók kollégiumai! Dicsérjétek őt, remeték és szerzetesek rendjei! Dicsérjétek őt, összes vallásos emberek összejövetelei! Dicsérjétek őt, felsőbb polgárok összes lelkei! Minden lélek dicsérje a mi Úrnönket! Amen.”

Az ószövetségi 150. zoltár pedig így: „Dicsérjétek az Urat az ő szentjeiben. Dicsérjétek őt erényeinek erősségében. Dicsérjétek őt erényeiben. Dicsérjétek őt nagyságának sokasága szerint. Dicsérjétek őt a tuba hangjával! Dicsérjétek őt zoltárral és citerával. Dicsérjétek őt dobbal és kóruossal. Dicsérjétek őt húros hangszerrel és orgonával. Dicsérjétek őt jól hangzó cintányérral! Dicsérjétek őt az ujjongás cintányérjával. Minden lélek dicsérje az Urat! Alleluja.”

A 150. zoltárnak tehát az első és utolsó mondata egyezik a Mária-zoltárban és az ószövetségi zoltárban. Csak egy különbség van közöttük: a Mária zoltárban Máriát, az Úrnőt dicséri a szerző, az ószövetségi zoltárban pedig az Űristent!

A 3. RÉSZ EGYIK IMÁDSÁGÁNAK TANULSÁGAI (159A–172B)

Csontos János ezt írja említett tanulmányában: „Az imák szövegéből kivehetni, hogy az imakönyv nő számára iratott, mert a szövegben Mária közbenjárásáért több helyütt alázatos bűnös nő esedezik, (ora pro me misera peccatrice, 172a).³ Csapodi Csaba pedig így nyilatkozik erről a helyről: „az imádságok gyakran – mint már Csontos észrevette – egy nő nevében mondott imák. Több helyen ilyen kitételeket találunk: „*Concede mihi, indigni famule tue ...*” ... „*pro me peccatrice*” – „*ego misera et et indigna peccatrix*” – „*fac me miseram peccatricem...*” – „*me famulam tuam*” – „*me indignam peccatricem...*”⁴ Csapodi ezekből az adatokból arra következtet, hogy nem Aragóniai János tulajdona volt ez az imakönyv, hanem Beatrixé. De a továbbiakban nem foglalkozik ezzel a hellyel, pedig amint látni fogjuk, érdemes lett volna.

Az imakönyv vége felé, a 159a lapon megjegyzi a szerző, nehéz helyzetekben érdemes Szűz Mária pártfogását kérni. Majd a *Venite exultemus domino* (159a) – „Jöjjetek ujjongjunk az Úrnak” felszólítással Mária-imák sora kezdődik, amelyek az *Ave Maria* szókészletét variálják, és bennük egy imádkozó nő, aki magát *misera peccatrix*nek nevezi, a Szent Szűz közbenjárását kéri. A 10. ilyen imádságnak a címe: *Oratio devota* – „Ájtatos imádság”; magyar fordításban így hangzik:

„Kérlek téged, te legjamborabb (167b) úrnő, Isten szülője, Szűz Mária, fiadnak, mi urunk Jézus Krisztusnak a szeretetére, hogy járj közbe értem *bűnös nőért*, és méltóztassál meghallgatni minden szükségemben, és ne hagyjál engem segítséged

³ CSONTOS, (1880), 379.

⁴ CSAPODI, (1991), 11.

nélkül ama félelmetes órán, amikor lelkem távozik testemből. Hanem segíts meg engem az ítélet napján! E napon biztonságban jussak Isten színe elé, és legyek méltó arra, hogy meglássam (168a) egyszülött fiadat, mi urunkat, Jézus Krisztust, és vele együtt örökös, vég nélküli vidámságom legyen. Ó, legédesebb jámbor Úrnő, század ékessége, az égi jegyes gyöngyszeme! Ó legdicsőségesebb Szűz Mária, te, a paradicsom kapuja, te, az ég ajtaja, te az Úr temploma, te Krisztus palotája; általad nyílnak meg a paradicsom kapui, általad jön létre a béke az angyalok és az emberek között! (168b) Általad állítottatott helyre a világ. Általad törettek meg a pokol kapui! Általad született meg a világ megváltója. Általad történt minden jó az égben és a földön. Általad szabadultak ki a patriarchák és a próféták a pokolból, te, Jeruzsálem dicsősége, te, Izrael öröme. Te az egész világ ujjongása. Te a világ létrejötte előtt választattál ki, és végig, vég nélkül megmaradsz fiadnak, a mi urunk Jézus Krisztusnak a királyságában (169a), ahol angyalok és arkangyalok szolgálnak neked, és engedelmeskednek neked patriarchák és próféták, apostolok, mártírok és hitvallók. Továbbá Krisztus szüzei, és az egek minden erői. Ezért kérlek téged, boldogságos és igen dicsőséges Szűz Mária, egyszülött fiadra, a mi urunk Jézus Krisztusra, aki ilyen megtiszteltetésben részesített, hogy sehol se hagyj el semmiféle bajaimban (169b) és semmiféle szükségemben. Ó te legszentebb, ó te legjámborabb, ó ég létrája! Ó legirgalmasabb, ó legkedvesebb, ó legszebb, ó Isten leánya, ó Krisztus jegyese, ó Urunk anyja, Szűz Mária, neked ajánlom szellememet, testemet és lelkemet, és minden érzékemet, hogy engemet, a te szolgálólányodat, Lionórát, minden múltbeli, jelenlegi és eljövendő bajtól megórizd! Ámen”⁵ (170a).

Lionora a Leonora vulgáris latin változata, mert a beszélt latin nyelvben az *e* és *i* magánhangzó keveredett, ha magánhangzó következett utána. Leonóra pedig „az Eleonóra önálló rövidülése”;⁶ becézése.⁷ Eleonóra Beatrix királyné nővére volt. Berzeviczy Albert így ábrázolja kettőjük viszonyát:

„Aligha tévedünk, ha a királyi család tagjai között a Beatrix lelki életének fejlődésében anyja halála után legnagyobb befolyást idősebb nővérének, Eleonóranak tulajdonítunk. Ez is ugyan még csak tizenöt éves volt ebben az időben, de mégis hét évvel idősebb Beatrixnál, kivel mindig együtt volt, s bár leánykori lényének egyéni vonásait az egykorú följegyzések conventionalis magasztalásaiból alig lehet kihüvelyezni, tudjuk azt, hogy Eleonóra később, mint ferrarai hercegnő nagyon okos, ép oly megfontolt, mint bátor s családanyai szerepét komolyan betöltő asszonynak bizonyult, és tudjuk későbbi sűrű levelezésükből, hogy Beatrix, nővére iránt nemcsak határtalan bizalmat és ragaszkodást, de oly tiszteletet és szolgálát-

⁵ *Ut me famulam tuam Lionoram ab omnibus malis preteritis presentibus et futuris custodias* (170a).

⁶ LADÓ J.: *Magyar utónévkönyv*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1972, 76.

⁷ LADÓ, (1972), 42.

készséget is tanúsított mindig, minőt az iránt szoktunk érezni, kinek tekintélyét már gyermekkorunkban elismertük. Hiszen abban az időben, mikor Magyarország hatalmas királynője volt, befolyása javarészt a nővére családjának boldogítására fordította, mikor pedig már özvegységének sanyarúságai ránehezedtek, leveleiben nénjéhez «mint egy leány édes anyjához» fordult panaszaival és kéréseivel.⁸

A kortársak előtt közismert lehetett a két nővér viszonya, és természetesnek vehetjük, hogy a *Psalterium* összeállítói a bensőséges viszonynak is emléket kívántak állítani, és ezt csak úgy tehették, ha az idősebb nővért név szerint is megemlégtették, úgy, ahogyan otthon szólították: *Lionora*.

KONKLÚZIÓ: A MARIA-KULTUSZRÓL

„A költészet sehohsem tudja a nő eszményképét olyan bensőségesen emberi és fenségesen isteni tulajdonságokkal felruházva bemutatni, mint a Mária-költészetben” – írja Eberhard Haufe.⁹ Hosszas dogmatikai viták után, a híres ephezusi zsinaton 431-ben kétszáz püspök határozott úgy, hogy a szent Szűz szülte meg az Isten által nemzett testet öltött Logoszt, Jézus Krisztust, ezért Istenszülőként (Theotokosz) kell nemcsak tisztelni, hanem vallani is. A korabeli Epheszosz lakosága fanatikus ujjongással fogadta Máriának, mint Istenszülőnek a törvényesítését. E törvényesítés által Krisztus anyja Isten megváltó művének aktív közreműködőjévé vált. Ez a tény lett Mária további tiszteletének, dogmatikai felemelkedésének alapjává. A 7. században a bizánci egyházban kialakultak tiszteletének alapformái, ünnepei. Ünnepelni kezdték, mint *immaculatát* (szepítőtelet), mint *semper virgót* (mindig szüzet), mint *regina coelit* (ég királynőjét), mint *mater misericordiae* (az irgalmasság anyját), mint *gratia plenát* (kegyelemmel teljest) és mint *advocatát* (közbenjárót).

Az emberinek és az isteninek ez az egyedülálló kapcsolata, amely Mária alakjában megvalósult, óriási hatást gyakorolt a népi vallásosságra és költészetre. A keleti egyháztól eltérően a nyugati vallásosság nagyobb mértékben hangsúlyozta Szűz Mária, a Madonna emberi vonásait. Valószínűleg ennek következménye az a mély tisztelet, amely a művészetben és a néphitben megmutatkozik. Mert ha kissé mélyebben megnézzük a koraközépkori latin és a későbbi német középkor Mária-költészetét, akkor az a benyomásunk, hogy Jézus Krisztus ezekben az évszázadokban egyre megközelíthetlenebb istenalakká, az idők végén eljövendő kérlelhetetlen világbíróvá vált, aki az egyszerű bűnös ember számára elérhetetlennek, hozzáférhetetlennek tűnt fel. Jézus Krisztus, a közvetítő, a maga uralkodói szigorúságában

⁸ BERZEVICZY, (1908), 60–61.

⁹ *Deutsche Mariendichtung aus neun Jahrhunderten*. Herausgegeben und erläutert von E. HAUFE. Union Verlag Berlin 1960, 353.

és távolságtartásában, közvetítőre szorult. Így Szűz Mária a közvetítő közvetítőjévé vált – állapítja meg Eberhard Haufe, aki kilenc évszázad német Mária-költészetét összeállította.¹⁰ A költészet tanúsága szerint Szűz Mária dogmatikai és kultikus címe közül az *advocata*, a „közvetítő”, „közbenjáró”, a „szószóló” vált általánossá, aki Isten trónjánál és a végítéletet hirdető haragos Krisztus lábainál könyörög a bűnös emberi lélekért. Ezt a közbenjárót, a nyomorult emberen segíteni akaró Szent Szüzet és Istenszülőt végtelen tisztelettel illette az egyszerű nép, és trónra ültette a költészet.

Visszatérő szimbólumainak és díszítő jelzőinek legnagyobb része már a korai patrisztikus irodalomban kialakult, főleg azok, amelyeknek meghatározó üdvtörténeti jelentőségük és elementáris költői erejük van. Ez a kora patrisztikus képkincs *szinte* kizárólag az Ószövetségre támaszkodik, főleg az Énekek énekére, Jézus Sirák fia 24. fejezetére és János *Jelenések* könyvének „nagy jelére”: „Az égen nagy jel tűnt fel: egy asszony, öltözete a nap, lába alatt a hold, fején tizenkét csillagból korona. Áldott állapotban volt, gyötrelmében és szülési fájdalmában kiáltozott” (12, 1–2).

A Mária-tisztelet erősödéséről tanúskodik a rózsafüzér (*rosarium*) megjelenése a 15. században, amelynek létrejöttét Alan de la Roche domonkos szerzetes, Szent Domonkosnak (1175?–1221) tulajdonítja. Valószínűbb azonban, hogy a rózsafüzér a papi zsolozsma 150 zsoltárából jött létre a 12. században azon szándékból, hogy a tanulatlan egyszerű nép is részt vehessen a liturgiában. A tanulatlanok a 150 zsoltár helyett 150 miatyánkot mondtak, ez volt a „szegény ember breviáriuma”.¹¹ A Mária-tisztelet erősödésének hatására a miatyánk helyére az *Ave Maria* került a 15. század második felében, és így fokozatosan létrejött a rózsafüzér, s vele párhuzamosan, tőle függően a Mária-zsoltároskönyv, amelyben két tényezőn érhető tetten az ószövetségi zsoltárok könyvének hatása: egyrészt a zsoltárok számában, mert ez utóbbi is 150 zsoltárból áll; másrészt abban, hogy mindegyik Mária-zsoltár első sora megegyezik a neki megfelelő ószövetségi zsoltár első sorával, azzal a különbséggel, hogy Isten vagy Úr helyett Mária vagy Úrnő áll.

Amikor IX. Pius Pápa 1854. december 8-án kihirdette a Szeplőtelen fogantatás dogmáját, tehát azt, hogy Szűz Mária „mentes minden eredeti és aktuális személyes bűntől, továbbá szent és szeplőtelen”¹², a költészetben és a néphitben évszázadok óta meglévő tanítást szentesített. Még pontosabb fogalmazásban: „1854. december 8-án IX. Piusz pápa ünnepélyes módon kihirdette: „Az a tan..., hogy a Boldogságos Szűz Mária fogantatásának első pillanatában a mindenható Isten egyedülálló kegyelméből és kiváltságából, az emberi nem Üdvözítőjének

¹⁰ HAUFE (1961), 354–355.

¹¹ HINNEBUSCH, W. A.: „Rosary.” In: *New Catholic Encyclopedia*. Volume XII, 1967, 668.

¹² KOVÁCS Z.: „*Ime, az Úr szolgálóleánya.*” Teológiatörténeti, szisztematikusi és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához. Budapest, Szent István Társulat, 2016, 134, 135–136.

érdemeire való tekintettel, az áteredő bűnnek minden szennyétől eleve megőrizve mentes volt: Istentől való kinyilatkoztatás, s ezért erősen és állhatatosan kell hinnie minden hívőnek.” Avégett, hogy a félreértéseket elkerüljük, tisztázzuk mindjárt itt: Az ún. Szeplőtelen Fogantatás Mária Annában történő passzív fogantatásának eseményére, azaz Mária életének kezdetére, nem Jézus fogantatására vonatkozik. Napjainkig alkalomadtán még hittanilag műveltek is felcserélik a Szeplőtelen Fogantatást Jézus apa nélküli fogantatásával.”¹³

Végső összegezőképpen talán megállapíthatom, hogy azt a hagyományt, hogy a *Psalterium Beate Virginis* – A boldogságos Szűz Mária zsoltároskönyve című Corvina-kötet Beatrix királynő imádságoskönyve volt, sikerült belső érvekkel megtámogatni.

¹³ SCHEFFCZYK, L.– ZIEGENHAUS, A.: *Mária az üdvtörténetben. Mariológia*. Budapest, Szent István Társulat, 2004, 238.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

KÖTETEK A KATOLIKUS NAGYGYŰLÉSEKRŐL

MÓZESSY GERGELY

A Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontjában évekig működött Balogh Margit vezetésével egy OTKA-kutatócsoport, mely három egyháztörténeti kérdéskör forrásainak feltárásával foglalkozott.¹ A regionális (egyházmegyei, tartományi, nemzeti) zsinatok, a püspökkari tanácskozások mellett a katolikus nagygyűlések történetének feltárása és dokumentálása történt meg. Ez utóbbi munkát Klestenitz Tibor és Gianone András végezte el. Munkájuk eredményeként 2016/2017 folyamán négy kötet látott napvilágot: egy aprólékos monográfia² mellett három, a témát korszakolva lefedő részletes forráskiadvány.³

A katolikus nagygyűlések hazai historiográfiája korábban nem volt bő. Szögi László és Adriányi Gábor egy-egy lényegre törő tanulmánya,⁴ és pár nagyobb egyháztörténeti monográfia egy-egy – néha elnagyolt – fejezete szólt csak a kérdésről.⁵ (Utóbbiak nem egy esetben a szemtanú sommás, és részleteiben igaztalan ítéletét

¹ OTKA NK 83799 sz. program.

² GIANONE András – KLESTENITZ Tibor: *Katolikus nagygyűlések Magyarországon*. (Magyar Történelmi Emlékek. Értekezések) MTA BKK Történettudományi Intézet, Budapest, 2017. 457.

³ *Az országos katolikus nagygyűlések Magyarországon, 1900–1913. Válogatott beszédek és tudósítások*. Szerk. KLESTENITZ Tibor. (Magyar Történelmi Emlékek. Okmánytárak. Egyháztörténeti Források 7.) MTA BKK Történettudományi Intézet, Budapest, 2016. 603; *Az országos katolikus nagygyűlések Magyarországon, 1920–1932. Válogatott beszédek és tudósítások*. Szerk. GIANONE András – KLESTENITZ Tibor. (Magyar Történelmi Emlékek. Okmánytárak. Egyháztörténeti Források 8.) MTA BKK Történettudományi Intézet, Budapest, 2016. 453; *Az országos katolikus nagygyűlések Magyarországon, 1933–1947. Válogatott beszédek és tudósítások*. Szerk. GIANONE András. (Magyar Történelmi Emlékek. Okmánytárak. Egyháztörténeti Források 9.) MTA BKK Történettudományi Intézet, Budapest, 2017. 432.

⁴ SZÖGI László: *A katolikus nagygyűlések Magyarországon*. In: *Egyházak a változó világban. A nemzetközi egyháztörténeti konferencia előadásai, Esztergom 1991. május 29–31*. Szerk. BEKE Margit – BÁRDOS István. Tatabánya, 1991. 509–512.; ADRIÁNYI Gábor: *Katolikus nagygyűlések Magyarországon 1900–1943*. In: *Vigilia*, 65. évf. (2000), 10. sz. 739–746.

⁵ HERMANN Eged: *A katolikus egyház Magyarországon 1914-ig*. *Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae I*. München, 1973. 497–504.; GERGELY Jenő: *A katolikus egyház története Magyarországon 1919–1945*. Budapest, 1997. 127–130.

is hordozták.⁶) A téma forrásbázisa ugyan gazdag, de a különböző nagygyűléseket szervező fórumok (Országos Katolikus Szövetség, Actio Catholica) iratanyaga nem maradt fenn – a történelekről így elsősorban a sajtó tájékoztat.

A katolikus nagygyűlések több napos, zömében ősszel rendezett seregszemlék voltak, amelyen a katolikus közéleti szereplők társadalmi kérdésekben nyilatkoztak meg – tematizálni igyekezve a közéleti diskurzust. Regionális nagygyűlések már az egyházpolitikai küzdelmek idején is voltak, de klasszikus formában, országos eseményként, „számozottan” 1900-tól tartottak ilyeneket. Nem volt minden évben: az 1905-öst a belpolitikai válság, az 1912-est a bécsi Eucharisztikus Kongresszus elsodorta; a háború és a forradalmak idején sem volt ilyen rendezvény, csak 1920-tól rendeztek ismét nagygyűléseket, de 1921-ben a királypuccs mindjárt ad acta helyezte az eszményt. 1937-38-ban az Eucharisztikus Kongresszus és előkészületei, 1940-ben a vasúti kapacitás országgyesítés következtében elégtelen volta, 1944-ben a front sodorta el a nagygyűlést. Színhelyük többnyire Budapest volt, bár előfordult vidékre (Pécs, Szeged) kihelyezett rendezvény is.

A monográfia első két fejezete az előzményekkel és mintákkal foglalkozik. Jó érzékkel emeli ki azokat a mozzanatok a német és belga katolicizmus seregszemléiből, amelyek a hazai nagygyűléseken is szerepet játszottak, vagy kérdésként merültek fel – ilyen például a rendezvény ideális távolságának keresése a pártpolitikától. Kitér a szinte elfelejtett hazai 1870-es évekbeli, ill. 1885-ös országos kiállításához kötődő kezdeményezésekre. Az 1890-es évek regionális gyűléseit Klestenitz Tibor részletesen feltárta korábban más tanulmányokban⁷ – e helyen nem pusztán korábbi írásait idézi fel, hanem távolabb lépve, nagyobb folyamatokat vizsgálva elemzi a kérdést.

A kötet III–V. fejezete tárgyalja ezután korszakolva a már „számozott” 1900 utáni nagygyűléseket. A szerkezet rendkívül arányos: az 1913-ig tartó rész kicsit hosszabb: felülreprezentáltságát az indokolja, hogy néhány alapvető, minden korszakra jellemző vonással is itt ismerkedhetünk meg részletesebben. Így színhely kérdéséről, a szimbolikus térfoglalási kísérletekről, az események általános forgatókönyvéről és a szatelit-rendezvényekről főleg itt esik szó. A Horthy-korszak két fele között a cezúrát az 1933-as év jelenti, amikortól a nagygyűlések szervezője

⁶ Hermann Egyed véleményének árnyalásának szükségességéről bővebben lásd: MÓZESSY Gergely: Prohászka Ottokár a katolikus nagygyűléseken. In: *Prohászka-tanulmányok, 2012–2015*. Szerk. MÓZESSY Gergely. Székesfehérvár, 2015. 84–120.

⁷ Pl.: KLESTENITZ Tibor: Prohászka Ottokár a komáromi és a pozsonyi katolikus nagygyűlésen. In: *Prohászka-tanulmányok, 2009–2012*. Szerk. MÓZESSY Gergely. Székesfehérvár, 2012. 114–131.; Uő: Az első regionális katolikus nagygyűlés Magyarországon: Sopron, 1893. In: *Primus inter omnes: Tanulmányok Bedy Vince születésének 150. évfordulójára*. Szerk. ARATÓ György – NEMES Gábor – VAJK Ádám. Győri Egyházmegyei Levéltár, Győr, 2016. (A Győri Egyházmegyei Levéltár Kiadványai. Források, feldolgozások, 25.) 225–242.

az Actio Catholica lett. (Természetesen a három forráskiadvány ugyanezekkel a korszakhatárokkal dolgozik.)

A monográfiát epilógusként az 1947. évi Mária Kongresszusról való eszmefuttatás zárja, ami megváltozott körülmények között, más erőterben, más médiahelyzetben próbálta felidézni a nagygyűlések hagyományait. Ezt bővebb összegzés, majd négy nyelven rövidebb rezümé követi. Függeléként kapunk áttekintést az időpontokról, fővárosi helyszínekről térképen, megtalálhatjuk a kötetben említett személyek pársoros életrajzait, az egyes nagygyűlések szónokainak táblázatos megjelenítését, forrás-, sajtó- és irodalomjegyzéket, illusztrációk felsorolását, név- és helynév mutatókat. (Az illusztrációk találó elhelyezésűek, forrásértékűek.)

Az egyes korszakok nagygyűléseinek részletes tárgyalásánál a szerzők egyaránt törekedtek a csak az adott időre jellemző szervezési sajátosságok bemutatására és az elhangzottak tartalmi elemzésre: a nagygyűléseken felvetett társadalmi és kulturális kérdések szinte teljes körű ismertetésére. S míg természetesen előbbiben nagy a változékonyság, utóbbiban bizonyos témák ismétlődése azt sugallja, hogy nem sikerült komoly változást elérni. (A szerzők azonban jó érzékkel észlelik a tárgyalási mód apróbb változásait, a hangsúly-eltolódásokat.) Amíg a nagygyűlések alulról szerveződtek, csak javaslatot tehettek – a valódi döntések meghozatalának joga a hierarchia kezében maradt, ami lassan mozdult. A szerzők ismertetik az ezt hangsúlyozó kortárs kritikákat – elemzésük azonban azoknál árnyaltabb: a tömegdemonstráció reklámértékét, és az egyházi korszerűsödés folyamatában játszott szerepét is felmutatják. A nagygyűléseken jól artikulálva megjelenhettek az egyház életében a világiak gondolatai, és a társadalmi válaszfalak lassan oldódtak.

A dualizmuskori gyűlések elsősorban a polgári átalakulás árnyoldalaival viaskodtak. A viszonylagos jólét együtt jár a szekularizációval: az emberek kezdték elveszíteni az „itt és most jól érzem magam” kultúrájában az egyetemes dolgok iránti elkötelezettségüket. A modernizációnak számos vesztese is volt: az elesettség, a nyomor pedig válaszokért, megoldásokért kiáltott. A katolikus közélet szereplői szüntelen versenyhelyzetet láttak: ha mások – más felekezetek, vagy más ideológiai vagy politikai háttérrel rendelkező erők – körében születnek a problémák kezelésére ötletek, javaslatok, kezdeményezések; azokat bizalmatlanul vizsgálták.

Az 1920 után újra kezdődő nagygyűlések egy keresztény-nemzeti kormány melletti kiállás fórumai lettek. Annak politikáját erősítették, s így formálissá váltak. A legnagyobb civil kurázsit mutató, határozatokat megfogalmazó szakosztálygyűléseket 1923-tól meg sem tartották. Az elégedetlenség hatására egy „versenyhárs” jelent meg a színen: egy regionális, alföldi nagygyűléssorozat 1922-től 1930-ig.

A katolikus nagygyűlések alapvetően megváltoztak az Actio Catholica szervezőként történő fellépésével. Újjítás volt az egységes vezértémakör (mottó) kijelölése, ami egy gyakorlati megvalósítást lehetővé tevő programadással párosult. A tetterő

átmenetileg újra teremtette a szakosztályi gyűlések hatékony fórumát. Az AC képes volt a korábbinál nagyobb publicitást teremteni a nagygyűléseknek – ám valójában önnön elképzeléseit propagálta, és a nagygyűlés ehhez is eszközül szolgált csak. Gianone András, aki a kötet e részét jegyzi, Esty Miklós naplóiban kiváló forrást talált arra, hogy a nagygyűlések szervezéséről, előkészítéséről, az előadók kiválasztásának dilemmáiról, a rendezvény anyagi háttéréről is szóljon. Gondot okozott, hogy nem volt kivel fiatalítani: ez a kor nem termelt ki olyan általánosan elismert szónoki egyéniségeket, mint Giesswein Sándor vagy Prohászka Ottokár voltak, a nagybeteg Bangha Béla pedig már ritkán vállalkozott közszereplésre.

A monográfiát előkészítő három forráskiadvány önálló kötetként is megállja a helyét. Komoly szakmai teljesítmények, önmagukban is remek bevezető tanulmányokkal, jegyzetapparátussal, irodalomjegyzékkel, életrajzi adattárral, mutatókkal. A záróakkord, a monográfia felől nézve őket azonban már érzékeljük az ismétlődéseket.

A nagygyűléseken elhangzó beszédek kézírata csak elvétve maradt fenn. Leginkább a kortárs hivatalos kiadványokból vagy sajtóból rekonstruált verzióban olvashatjuk a szövegeket. A forrásbőségben a szerkesztők közismertnek tekintett beszédek újraközléséről lemondtak. A terjedelem így is hatalmas: a három forráskiadvány együttesen csaknem másfélezer oldalt tesz ki. E döntés tehát elfogadható.

Egy ilyen léptékű vállalkozással kapcsolatban ésszerű kritikával élni nagyon nehéz. A terjedelmi korlátokon a közlő akadémiai sorozat más esetekben a kötet mellé helyezett CD-ROM melléklet segítségével lendült át. A teljesség igényével fellépve talán ilyen módon lehetett volna a terjedelmi okokból kimaradó szövegek publikálását megoldani, ami egyúttal lehetőséget teremtett volna a nem szövegszerű források (például film-, vagy hangfelvételek) közzétételének. Sajnálatos, hogy ez nem valósult meg – bár a felmerülő anyagi vonzatok miatt ez is megérthető.

HÍREK

KIHÍVÁSOK ÉS ESÉLYEK

A Keresztény-Zsidó Társaság tavaszi konferenciái
Budapest, 2018. március 19. és április 16.

SZÉCSI JÓZSEF

A Keresztény-Zsidó Társaság immár visszatérő jelleggel, tavasszal két konferenciát rendezett Budapesten (2018. márc. 19. és ápr. 16.), melyeknek témakörei a vallás- és felekezetközi párbeszéd voltak. Napjainkban ez különösen is hangsúlyossá vált, talán két kiemelendő ok miatt. Egyrészt a meg nem szűnő terrorcselekmények miatt iszlám fanatikus-radikális elemek részéről védtelen keresztények ellen, másrészt Ferenc pápa erőfeszítései miatt a katolikus-protestáns közeledésben, leginkább a katolikus-evangélikus közös eucharisztia-vételben. Így jogos, hogy a 2018. évi két tavaszi konferencia is e kérdéskörök mentén jött létre.

Az *Islám kihívások* szimpóziumot megnyitó Szécsi József, a Keresztény-Zsidó Társaság főtítkára arról beszélt, hogy jelen összejövetel elsődleges célja az a szempont, hogy a másikat a másiktól, a másik előadásában, megfogalmazásában halljuk. Ez alapvető kiindulási pont a keresztény-zsidó dialógusban is. Sérelmesnek érezték magyarországi iszlám testvéreink azt, hogy amikor meghívják őket előadni, beszélni az iszlámról, akkor mindig orientalisták vagy politikusok mellett mondhatják el álláspontjukat. Jogos szempont az, hogy a másikat direkt módon, az érintettől hallgassuk. Természetesen az is jogos és köteles feladat, hogy ezt a kívülálló értelmezze és a maga nézeteit kifejtse. Tehát meg kell hallgatni a másikat és meg kell fogalmazni saját álláspontomat.

Az előadások előtt a Korán néhány szövegének recitálását hallhattuk, majd Sulok Zoltán, a Magyarországi Muszlimok Egyházának elnöke *Kell-e félni az iszlámtól? – az iszlám és a vallások* címmel tartotta meg indító előadását. Egyértelművé tette, hogy az iszlám a béke vallása, tehát nem azonosítható vele a radikális iszlám terrorizmusa, fanatikus erőszakja. Bár nincs két egyforma történés, de mindenképpen párhuzam vonható a kereszténységgel annyiban, hogy pl. a középkori „keresztény” inkvizíciót nem lehet a kereszténységgel, az Újszövetség üzenetével azonosítani.

Abdul Fattah Munif, iszlámszakértő, a Magyarországi Muszlimok Egyházának tanítója *A szabadság az iszlám tanításaiban* címmel fejtette ki gondolatait. Elmondta, hogy az iszlám a 21. század legtöbbet vitatott és támadott vallása. Politikusok, külügyi szakértők, szociológusok és újságírók fejtik ki véleményüket Nyugaton

az iszlámról és a muszlimokról. A nyugati elemzők többsége az iszlámban látja az európai civilizációt fenyegető veszélyforrást, mivel szerintük minden muszlim zsigerből gyűlöli a Nyugatot, vagy vallási meggyőződéséből fakadóan, vagy pedig az iszlám országok gazdasági és technikai hátránya láttán, így aztán egyszerűen minden muszlim „potenciális terrorista”, akinek legfőbb célja a Nyugat elpusztítása. Az iszlám és a muszlimok képeinek ilyen fokú eltorzítása hatására nem csoda, hogy első hallásra az iszlám és a párbeszéd két egymástól teljesen idegen, sőt ellentmondó fogalomnak tűnik, hiszen a napi hírekben a muszlimokat az erőszak, a gyűlölet és a diktatórikus rendszerek megtestesítőjének mutatják be. Abdul Fattah Munif elmondta, hogy a muszlimok számára a vallás életmód, az élet minden területére kiterjedő egységes eszmerendszer, melyet alapvetően az isteni kinyilatkoztatás, a Szent Korán határoz meg. A Korán a jog és a teológia legfontosabb forrása. Az iszlám másik fő forrása a próféta gyakorlat, a Szunna, melyet a hadiszok (közlések) rögzítettek. Ezen két forrás szabályozza a muszlimoknak egymás iránti magatartását, valamint a más vallásúakkal való kapcsolatát is.

Anwár Klára, a Magyarországi Muszlimok Egyháza vallásjogásza világosan és egyértelműen elítélte az iszlámnak a médiákban sugárzott torz képét, amennyiben a nő egy elnyomott, másodrendű személy lenne. Arról tett tanúbizonytságot, hogy a nőnek alapvetően jó az iszlámban való helyzete, még akkor is, ha vannak negatívumok.

Bolek Zoltán, a Magyar Iszlám Közösség elnöke a vonatkozó nehézségei miatt nem tudott a közösség debreceni mecsetjéből Budapestre eljutni, de előadása felolvasásra került *Az iszlám múltja és jelene Európában – mit hoz a jövő?* címmel. Az előadás elemezte az iszlám napi kihívásait Európában, különösen Nyugat-Európában. Bolek Zoltán történészként is rámutatott az európai iszlám múltra, különös tekintettel Kelet-Délkelet Európára.

Kovács Miklós Ahmed, a Magyar Iszlám Közösség imámja *A muszlimok beilleszkedése más civilizációkba* címmel tartott előadást. Kovács Miklóssal kapcsolatban érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy ő az, aki magyarul tartja meg beszédeit gyülekezetében, bár hallgatóságának jelentős része tud arabul. A beilleszkedés más civilizációkba nem lehetetlen feladat és ehhez Kovács Miklós támpontokat vázolt fel.

Ha össze akarnánk foglalni az összejevetel előadásait, akkor azt kell mondanunk, hogy az előadók, akik az iszlámban élnek és munkálkodnak, abban jól érzik magukat és nem tartják rossznak identitásukat, illetve visszautasítják a róluk és világnézetükről, életmódjukról alkotott torz képet.

A másik konferencia címe *A keresztény-keresztény dialógus kihívásai* volt. A kereszténység kétezere éve sok értéket halmozott fel és sok meg nem oldott problémát görget még most is maga előtt és von maga után. Ha egy bizonyos szempont szerint súlyozni akarjuk a nehézségeket, akkor beszélhetünk keleti és nyugati probléma-

körről. Az első a katolikus egyház és a keleti kereszténység, az ortodoxia között van, a másik a nyugati kereszténységen belül a katolikus egyház és protestantizmus között. Tehát mindkettőnek fő ellenlábas a katolikus egyház. A nyugati problémakör kiemelkedő kérdése az eucharisztia és úrvacsora kérdése, melyben jelentős előrelépés történt az elmúlt években. Jelenleg a német katolikus és evangélikus püspökök bombázzák Ferenc pápát, illetve a Vatikánt a megoldás megszüléseért. Ráadásul konkrét egyedi gyakorlatok vannak a közös szentáldozásra – úrvacsora-vételre, csak éppen nincs általános engedélyezés.

A három meghívott püspök nem először szerepel együtt: Fabiny Tamás evangélikus, Beer Miklós katolikus és Kocsis Fülöp görögkatolikus püspökök. A Duna Televízió *Püspök-kenyér* műsorában találkozhatunk velük, melyben nyílnak, emberközelinek nevezhető hitéleti vezetőket láthatunk. Az adást a kezdet-kezdetén, még a szervezés stádiumában a műsorszerkesztők „püspök-falatnak” hívták, vagyis nem egy „savanyú és unalmas” vallási műorról van szó.

Fabiny Tamás evangélikus püspök ismertette a legutóbbi évek nemzetközi felekezetközi eseményeit, különös tekintettel a katolikus-evangélikus közeledésre, valamint a megjelent fontosabb publikációkat. Beer Miklós váci püspök Fabiny Tamással együtt az elmúlt év során nevéssé vált a menekültek megsegítésének ügye kapcsán, ennek mindketten most is helyes módon hangot adtak.

A harmadik püspök, aki szintén a Keresztény-Zsidó Társaság elnökségi tagja, vetített prezentációban rajzolta fel a keleti egyház lelkeségét a templomtér szimbolikájában. Kocsis Fülöp püspök jelenléte azért is fontos volt a konferencián, mert tapasztalatunk szerint háttérben vannak a latin-szertartású magyar katolicizmusban. Ha a papságért történik imádkozás, vagy papi utánpótlásért, hivatásért, akkor automatikusan a latin, cölibátusban élő papságról van csak szó, mintha nem is létezne Magyarországon nős, görögkatolikus papság!

Máté-Tóth András, a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Intézetének igazgatója izgalmas kérdést vázolt fel *Felekezetfüggetlen vallásosságtípusok* címmel. Egzakt felméréseket, statisztikai kimutatásokat közölt jelen korunk új és hagyományos vallásgyakorlatairól. Az előadást közölni fogjuk a Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv következő kötetében.

Német Pál református lelkész *Egyetemes keresztyénség és felekezet viszonya*

Fülep Lajos teológiai gondolkodásában címmel tartott hiánypótló referátumot. Fülep Lajos lelkészi pályafutása, rendhagyó politikai működése egy elfelejtett pont a magyar keresztény eszmetörténetben. Az „egyetemes keresztyénség” és a partikuláris, felekezeti viszonyát egyedi módon közelítette meg, vagyis „amikor Krisztus volt, nem volt felekezet”.

Béres Tamás, az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanára *Szándék és realitás – A keresztények útkeresésének tanulságai a reformáció történetének első félvezrede után* címmel reális és hiteles, pontos és világos előadást tartott. Talán

némileg összecseng a Fülep Lajos-féle gondolatrendszerrel, amit Béres Tamás úgy fogalmazott meg, hogy „az igazi evangélikus katolikus”. Vagyis, ha visszaugrunk Antiochiai Szent Ignác „katolikus” fogalmához, akkor hazatalálunk Krisztushoz.

Szigeti Jenő, az Adventista Teológiai Főiskola emeritus professzorának előadás-címe ez volt: *A dialógus a kiségyházak szemével*. A kiségyházi lét természetesen nem azonos a nagylétszámú keresztény egyházakéval sem történeti, sem számbéli mértékben. Így van ez ma is Magyarországon. Sokan pl. a katolikus egyház papjai között ma sem tudják kik a baptisták, metodisták, adventisták, pünkösdiel, stb. Valamiféle szekták, egy ismeretlen világ. Ebből a helyzetből nagyon nehéz kilépni, szükséges hozzá az ismeret és a személyes kapcsolat.

A két konferencia valóban kihívásokról szólt és válaszolt valamit a kérdéskörök esélyeiből jelen világunknak, mely politikailag rendkívül összetett. Ezúton is köszönetet mondunk az Emberi Erőforrások Minisztériumának a támogatásáért.

BESZÁMOLÓ AZ ELSŐ INTERDISZCIPLINÁRIS VALLÁSTUDOMÁNYI HALLGATÓI KONFERENCIÁRÓL

ELTE, Budapest, 2018. április 27-28.

FALUSI DÓRA

Az ELTE Ókortudományi HÖK Intézeti Képviselte és a Vallástudományi Referensi Képviselőt idén április 27 és 28-án először rendezte meg az Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferenciát az ELTE Gólyavár épületében. A szervezők célja egy országos, évente megrendezendő konferenciasorozat elindítása, melynek során a hallgatók és a kutatók lehetőséget kaphatnak saját kutatási területük bemutatására, fejleszthetik előadói készségeiket, és megismerhetik a szakma többi fiatal kutatóját.

A szervezők elsősorban a vallástudományi diszciplínával, vagy annak segédtudományaival foglalkozó mesterszakos és doktori programban részt vevő hallgatók jelentkezését várták, a beérkező absztraktokat szakmai zsűri válogatta be a konferencia programjába. Vallástudományi szempontból az újpogánység, az iszlám, a zsidóság, a kereszténység és az assziriológia megközelítésében hallhattunk előadásokat, melyekben régészeti, történelmi, filozófiai, vallási és pszichológiai kérdéseket vizsgáltak meg a kutatók.

Az elhangzott 23 előadás nagy része a kereszténység témakörét érintette. Sármasi Zoltán (PPKE) a víz és a napkeleti bölcsek szimbólumrendszereit mutatta be a manicheizmusban, az egyiptomi Ízisz és Ozirisz, illetve a Mithrász kultuszban. Lenyó Orsolya (ELTE) a bibliai morális rossz eredetét vizsgálta Hume, Kant és Leibniz filozófiáján keresztül. Célja egy olyan, logikai úton levezetett kompromisszumos megoldási lehetőség kidolgozása volt, amely a rossz megjelenését az eredendő bűn történetéről leválasztja. A kereszténységnek a hatalomhoz való viszonyulásának változásait mutatta be Tarcsay Tibor (PPKE) az euzébiuszi és az ágostoni paradigmák mentén: az első az állam és az egyház egységét, az utóbbi e kettő összeegyeztethetlenségét hirdeti. Falusi Dóra (KRE) Dietrich Bonhoeffer tegeli teológiájáról tartott előadást, ezen belül is a „vallástalan kereszténység” definíció valláseméleti kutatásáról. Paizs Melinda Adrienn (SZTE) a keresztény rendek utánpótlásának hiánya okán, a saját mélyinterjú vizsgálati alapján írta le a mai magyarországi szerzetesek motivációit.

A kutatási témák egy része a vallásnak az aktuális, mai társadalmi viszonyokra gyakorolt hatásait elemezte különböző szempontokból. Kocsis Péter (EHE) mutatta be *A nyilvános teológia* című előadásában az egyháznak és a teológiának azt a közéleti formáját, amely az állam, a társadalom és az egyház szétválasztásával száll vitába. Bemutatta azokat a teológiai megalapozottságú javaslatokat, amelyekkel a protestáns kereszténység (a politika és a nyilvánosság megszólításával) közügyeinkhez szándékozik hozzájárulni.

Az újpogányság témakörével is foglalkozott több előadó. Nemes Márk (ELTE) az oltárok szerepét, építési alapelveit emelte ki, bemutatva azok közös és egyedi vonásait a különböző irányzatok között. Előbbire példa a vallási alapelvek leképeződése, utóbbi az entitások reprezentációjában nyilvánul meg. Megkülönböztette a magányos gyakorlói, az otthoni, valamint a közösségi oltárokat. A témához kapcsolódó kérdések között felmerült az igény a mai vallásgyakorlás szélesebb körű, akár reprezentatív mintavétellel történő szociológiai vizsgálatára is. Az új vallási mozgalmak ugyanis a vallásosság újradefiniálásának kérdését érintik, és mind tudományos, mind társadalmi szempontból fontos értékelni ezeket a folyamatokat. Bodzásné Csényi Nagy Krisztina (ELTE) a *Wiccák vagy neo-wiccák* című előadásából egy folyamatosan növekvő vallási mozgalom vallásgyakorlatáról tudhattunk meg többet.

A zsidó vallás is vizsgálat tárgya volt két előadónál. Barcsa Krisztina (SZTE) a gyász korunkban meghatározó medikalizálódott voltát és tabujellegét mutatta be pszichológiai elméletek és zsidó gyászszokások összehasonlítása által. Kiss András (ORZSE) pedig a középkori askenázi zsidóság keresztényellenes retorikáját és annak hátterét elemezte.

Az iszlám vallásgyakorlatot abból a szempontból vizsgálta Szász Eszter (ELTE), hogy a monoteista iszlám és az animista, vagy politeista sámánizmus szinkretizálódása hogyan formálódott. Aktuális kérdés tükrében vizsgálta Novák-Varró Virág (NKE) az iszlámot. A muszlim és a nyugati értékek mentén létrejött konfliktuskezelési módszerek bemutatása során kiemelte azokat az értékeket, melyek szintetizálása és alkalmazása a 21. század egyik nagy kihívása lesz.

Az assziriológiában kultúrtörténetileg kiemelkedő jelentőségű Dumuzi és Gestinanna szövegeket elemezte Pintér Anna (ELTE). Szó- és jelhasználatuk bemutatásával, írásmódjuk elemzésével rávilágított arra, hogy ezek a mítikus elbeszélések az óbabiloni vallásban sokkal bonyolultabb szerepet tölthettek be, mint azt most gondoljuk.

Susza Laura (KRE) *A mágikus és a böjttörő kakaó* című előadásában annak azték kulturális, és az Óvilágban betöltött keresztény doktrinális szerepével ismertette meg a hallgatókat. A hitelezés terminológiáját és az etikus hitelezést elemezte Szabolcs Péter (SZPA) az Ószövetség nézőpontjából. Papp Szilvia Anikó (ORZSE) a buberi dialógusfilozófia tükrében vizsgálta az ember és az Isten kapcsolatát Jób

történetében. Azt a kérdést járta körül, hogy hogyan alakul a szenvedő ember ön- és létmegértése az Istennel való párbeszéde során. Csak Krisztina Csilla (ELTE) pedig a Magna Mater kultusznak az ókori Rómába való behozatalát vizsgálta politikai és vallási aspektusból.

Több előadás foglalkozott olyan területtel, amelyek hazai vizsgálata csak napjainkban indult. Hegedűs Gabriella (SZTE) *A rítus régészete* című előadásában a régészetnek azt az új irányát mutatta be, amely felé a skandináv és az angolszász területek indultak el az elmúlt tíz évben. Lényege, hogy a 19. században kezdődött vallástudományi rítusértelmezéssel ellentétben a rítus nem egy kiváltságos, független és jól körül határolt kategóriának, hanem megkülönböztető jellegű társadalmi cselekvésnek tekinthető. A régészet új irányzata hangsúlyozza a rítus aktív társadalmi szerepét, de a cselekvésre összpontosít, és nem az ezekhez rendelt jelentésekre.

Egyed Attila (ELTE) a *Rituális dinamikák az orphikus aranylemezekben* című előadása során modellezte az ókori társadalmak beavatási rítusainak menetét, jelentőségét és szerepét. Egy jelenség, egy fogalom vallásfenomenológiai újradefiniálásának fontosságáról beszélt Stamler Ábel (ELTE) a *Misztika, vagy misztikák?* című előadásában. A terminológiai probléma az előadást követő beszélgetés során ismeretelméleti kérdéssé nőtte ki magát. Ugyanis a sokféle diszciplínát érintő témák hallgatása közben szembesültek a jelenlévők azzal, hogy bár kutatási területükön belül gyakran ugyanazt a fogalmat (például misztika) használják, mégis más értelmet tulajdonítanak neki. Ez kifejezetten a különböző vallási irányzatok között jelent nehézséget. Egyetértettek abban, hogy érdemes lenne egy adott vallás fogalomhasználatának átfogó vizsgálata után egy annak megfelelő, új terminológiát kidolgozni a vallástudományban.

Farkas Vendel (ELTE) a skandináv pogányság keretein belül vizsgálta a száj-hagyomány és a költészet filozófiai (elsősorban heideggeri) értelmezését. A koreai kereszténység helyzetével két előadó is foglalkozott. Jelenkori problémára reflektált Fábian Armin Vincentius (ELTE), amikor a vallásközi párbeszéd fontosságát elemezte a Koreai-félszigeten. Szakos Veronika Lilla (ELTE) pedig a koreai kereszténység kialakulását mutatta be.

A konferencia valóban hiánypótló kezdeményezés volt itthon, a résztvevők végig aktívan reflektáltak egymásra, az előadásokat párbeszédnek, viták követték. A kutatók több olyan témát is érintettek, amelyben a különböző tudományágak hosszútávú együttműködése kiemelten és kölcsönösen fontos. Reméljük a jövőben már ezek eredményeiről is beszámolhatnak.

RECENZIÓK

Bugár M. István:
A teológia kezdetei a jánosi tradícióban.
A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié

BUDAPEST, KAIROSZ KIADÓ, 2016. CATENA MONOGRÁFIÁK 16.

Bugár M. Istvánnak *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban* című munkája az utóbbi évtizedek egyik – ha nem a – legjelentősebb görög patrisztika tárgyú teljesítménye. Volumenét tekintve egy nagyalakú 574 oldalas dolgozatról van szó, amely egy 130 oldalas forrásgyűjteményt is tartalmaz táblázatokkal. A tárgyalat szerzők vonatkozásában kijelenthető, hogy témájához kapcsolódóan Bugár az összes, teológiai szempontból releváns görög filozófus és patrisztikus teológus, valamint spirituális szerző alapos ismeretéről tesz tanúbizonyságot, rengeteg forrásszöveget von be a tárgyalásba, de otthon van a középkori recepciótörténetben és a modern vallásfilozófiai irodalom szövegeiben is. Ez az extenzivitás, vagy inkább úgy mondanám: „komplexitás” érvényesül a források nyelvi dimenziója tekintetében is. A görög és latin szövegek mellett a forrásgyűjtemény szír fordítást is tartalmaz, de ezeken kívül örmény nyelvű anyaggal dolgozik, valamint modern fordítások segítségével grúz, kopt, ószláv forrásokat is használ a szerző munkája során. A nyelvi komplexitás mellett külön erényként kiemelendő a megközelítések komplexitása. Ritka dolog a kéziratos anyagok tanúságát részletekben megítélő szövegmegállapító filológiai akribia és a vallásfilozófiai nézőpont találkozási pontja, márpedig Bugár esetében ez a kettős kompetencia nyilvánvaló módon érvényesül. A tárgyalat szövegek természete okán – hiszen költemények és elvont teológiai értekezések egyaránt tárgyai a vizsgálatnak – Bugárnak jártassággal kellett rendelkeznie az irodalmi műfaji kérdések terén is, és megállapítható, hogy ezt a feladatát is kiválóan teljesítette.

Két szerző, pontosabban a hagyomány által hozzájuk kapcsolt szövegek állnak Bugár vizsgálódásának centrumában, Melitón és Hippolütosz. Önmagában ez nem túlságosan nagy szöveganyag, ám vizsgálatuk során a szerző rengeteg egyéb textus elemzésére is sort kerít. Bugár fő célkitűzése a Melitón-dosszié és a Hippolütosz-dosszié – azaz a hagyományosan a szerzőkhöz kapcsolt szövegkorpusz – vizsgálata, a szövegek olyan irányú értelmezése, amely megmutatni kíván egy kisázsiai, János hagyományához kapcsolható, önálló karaktervonásokkal rendelkező teológiai stílust, gondolkodásmódot. Ennek a tradíciónak a legismertebb alakja a szakirodalomban sokat elemzett Irenaeus, és az ő figurája is felbukkan a dolgozat során,

ám nem mint a vizsgálat tárgya, hanem inkább mint összekötő kapocs a korábbi Melitón és a későbbi Hippolütosz között.

A kisázsiai típusú Istenről szóló beszéd (*theologia*) karaktervonásainak megragadása szükségessé tette egy olyan tipológia fölvázolását, amelynek keretében egyáltalán értelmezni lehet ezt az irányt, s benne a Melitón- és Hippolütosz-dossziét. A történeti tárgyalást az első két fejezet tartalmazza. Bugár azzal is nehezíti a saját dolgát, hogy a tömör fejezet számot kíván adni a patrisztikus szerzők szóhasználatáról is, tehát nem csupán egy homogén külső nézőpontot részesít előnyben – amelynek elfogadására a tipológiát készítők szinte mindig rákényszerülnek – hanem arról is beszámol, hogy Platóntól kezdve ki és milyen értelemben használja a *theologia* terminust. A mitológiai és filozófiai használat arányait mutatja be különböző szerzőknél, majd az immanens trinitológiai szóhasználatról ugyanúgy említést tesz, mint a „filozófia” teológiai alapú részdiszciplínáiról, mint amilyen a történeti, etikai / törvényhozó, liturgikus / természetfilozófiai és teológiai négyesség Alexandriai Kelemennél (22. o.). A teológiai hagyomány fő iránya racionális diskurzusként fogja föl az Istenről szóló beszédet, amelynek alexandriai tradíciója tudományelméleti megalapozottságot vindikál magának. Bugár szembeállítja ezzel az Istenről szóló hallgatást, az apophatikus teológiát, mint ami határt szab az optimista intellektualizmusnak. Ezt az irányt Nazianzoszi Gergely és Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita képviseli eklatáns módon. Úgy gondolom, csak a hosszas kitérők elkerülésének igénye miatt nem szól arról, hogy lehetséges e két gondolatirányt úgy felfogni, hogy egyazon út különböző állomásait jelentik. Órigenésznél például az Isten megismerhetetlensége minden tudományelméleti megalapozás ellenére központi tézis marad. Természetesen nincs mód arra, hogy az első két fejezetben olyan meghatározó hatású történeti körülményekről is beszámoljon a szerző, amelyek a teológiai beszédmódot alapvetően befolyásolták, mint pl. az ariánus krízis.

A hallgatáson túli beszéd Istenről Bugár szerint lehet szimbolikus teológia, ahol a kozmosz, az ember és a Szentírás kínál egyfajta szimbólumtárat, de lehet költészet és liturgia is, melyek közül az előbbinek egy speciális formája a paradox teológia. A szerző finom megkülönböztetést tesz a retorikai eszközként felfogott antitézis és paradoxon között, mivel – szerinte – az utóbbi teológiai episztemológián alapul. (48. o.) Mégis, az olvasóban marad némi kérdőjel, vajon hogyan is értendő ez a mondat: „A paradoxon azonban nem pusztán retorikai eszköz, hanem egy olykor tudatos, olykor ösztönös, az apophatikus eljárással közös teológiai episztemológiára alapul.” (uo.) Számomra az „ösztönös teológiai episztemológia” nehezen értelmezhető, alighanem egy bonyolult, érzelmi-lelki beállítódás jellemzéséről van itt szó. (A 86. oldalon Bugár finomít a megfogalmazáson: a filozófia inkább „háttér”, a „gyökér” a retorikai-kultikus nyelvezet.) Minthogy pedig a kisázsiai hagyomány központi, jellegzetes eleme a paradoxon, ezért érdemes lett

volna egy kicsit részletesebben kifejteni a „paradoxon” fogalmának meglehetősen széles jelentéstartományát, a meghökkentően furcsától kezdve a logikai alapelvek felüggesztéséig. Persze Bugár egész munkájából világosan kiderül, hogy paradox teológia és paradox teológia között óriási különbség lehet az intellektuális háttér szempontjából. Mégis, érzek itt egy kis ingadozást a szerzőnél: olykor úgy tűnik, a paradox teológia a tudományos teológia korlátait belátó, ezért hallgató, de a hallgatásból további racionális belátások alapján mégis kitörő vállalkozás – erre mutat a fejezet felépítésének szerkezete –, máskor pedig inkább költészet. Mint mondja: „A paradox teológiának ... igazi hazája a költészet” (52.), ami – szerintem – nem előfeltételez racionális diskurzust. Talán már ezen a ponton érdemes lett volna hangsúlyozni azt, hogy a tudományelméletileg megalapozott pozitív és negatív teológia a filozófiai hagyomány örököseként tematikusan a legfőbb princípiumként felfogott Isten koncepciójához kapcsolódik, míg a paradox teológia inkább az Isten megtestesülésének gondolatára épít. Az utóbbiról részletesen szól Bugár a 2.3 fejezet lapjain (65-88. o.), a 77. oldalon pedig utal arra, hogy a fentebbi kettősség visszavezethető az isteni természet változatlanságára. A krisztológiai paradoxon gyökeréről mondja: „isten fogalmába nem fér bele, hogy változzon, különösen nem az, hogy halandóvá legyen.” Ez bizonyosan így van, ám úgy tűnik, viszonylag kevés keresztény gondolkodó tudatosította a szigorú értelemben vett, minőségi változást kizáró „isteni változatlanság” konzekvenciáit.

Nagyon fontos az első fejezet utolsó rövid, *Synergia* szakasza, ahol Bugár joggal hangsúlyozza, hogy a teológia általa „... vázolt útjai nem alternatívák, hanem ... synergiajuk eredménye a teológia.” (54.) Úgy gondolom, ez a *szünergeia* olykor még az egyes keresztény gondolkodó saját teológiájában is tetten érhető. Például Nüsszai Gergely negatív teológiája már-már pozitív értelmű, retorikai elemekben gazdag paradox teológia.

A második fejezet a II-III. századi teológia-típusokat vizsgálja: ezek: antropomorf teológia, negatív teológia és paradox teológia. Ezek közül az elsőt akár „*nous*-teológiának” vagy egyszerűen „pozitív teológiának” is lehetne nevezni, de tényleg nehéz jó kifejezést találni, hiszen a „pozitív teológia” fogalma túl tág, a „*nous*-teológia” túl szűk. Az „antropomorf teológia” vagy az alfejezet-címként szereplő „olyan, mint mi” kifejezések hátránya lehet az, hogy a keresztény gondolkodók számára forrásként jelenlévő filozófiai irodalomban az isteni ész kevésbé antropomorf jellegű. Ezt mutatja az is, hogy a negatív teológia tárgyalása során Bugár – teljes joggal – hangsúlyozza, hogy „Xenophanész Egy-istenét *nous*ként írja le, mégis hangsúlyozza, hogy ... kognitív szinten is végtelen a distancia...” (63. o.) Eddig másutt sem találkoztam igazán megnyugtató megjelölésre ennek a teológiai irányultságnak a vonatkozásában. Lehet, hogy nincs rá jó szó.

Értelemszerűen a második fejezet legrészletesebben tárgyalt kérdése a paradox teológia. Bugár világosan látja és számos szövegidézet segítségével mutatja be a

paradox teológia intellektuális helyiértékének különbségeit a filozófiai, fél-filozófiai, rétorikai és köznapi-vallásos regiszterek kapcsán, különös tekintettel a kis-ázsiai hagyományra.

A harmadik fejezet tárgya a Melitón-dosszié. Bugár részletesen megvizsgálja a szöveg-hagyományt, és szardeiszi Melitont állítja elemzése centrumába, akitől – meggyőző érvekkel – megkülönbözteti Melitón filozófust. A releváns szövegeket – azok kivételével, amelyeknek már van magyar fordítása Vanyó László tollából az Ókeresztény Írók sorozat II. századi görög apologetákat bemutató 8. kötetében – lefordította, köztük a hosszabb szír nyelvű Melitón filozófus apologetikai munkáját. Meggyőzően bizonyítja, hogy Melitón filozófus az alexandriai hagyományhoz kapcsolható, aki elveti a paradox teológiát, és az Isten-képiséget az elmébe helyezi, sőt, a test feltámadását is megkérdőjelezi.

Bugár nagy figyelmet szentel a dosszié minden elemének, nem csupán lefordítja a töredékeket, de a – különböző nyelven fennmaradt – kéziratok forrásokat egyenként ki is értékeli. Ez önmagában véve is hatalmas munka. Kiemeli és részletesen megvizsgálja szardeiszi Melitón teológiájának jellegzetes vonásait, a tipologikus szövegmagyarázatot és a paradoxont, továbbá meggyőzően érvel amellett, hogy ez a paradox jelleg alapvetően az *asiaticus* stílus elemeiben bővelkedik, „... egy liturgikus-poétikus tradíció örököseként nyúl a teológiához ... a paradoxonra épülő teológiai nyelv nem filozófiai, hanem feltehetően retorikai-kultikus eredetű.” (111. o., vö. 96. o.) Ugyanakkor Bugár szerint mégiscsak van egyfajta rokonság Melitón *logosza* és Hérakleitosz *logosza* között, amit a *Refutatio omnium haeresium* szerzője Noétosz, némely modern szakirodalom Noétoszon keresztül Melitón monarchiánus teológiájának forrásaként azonosít. Szerinte a *Refutatio omnium haeresium* szerzőjének e rokonítás kapcsán „mélyen igaza van.” Ezt azért én nem mondanám. Egy igen távoli hasonlóságról van szó, és úgy gondolom, nyugodtan ki lehet jelenteni, hogy a *Refutatio omnium haeresium* szerzőjét nagyfokú naivitás jellemzi, amikor Noétosz öntudatlanul követett teológiai forrásaként Hérakleitoszt nevezi meg. Bugár maga is példaszerűen bizonyítja, hogy Melitón nem monarchiánus.

Bugár Istvánnak a Melitón-dosszié kapcsán megfogalmazott nagyszámú megállapítása közül egyetlenegy kapcsán fogalmaznék meg egy tétova ellenvéleményt. Ez az Isten testiségével kapcsolatos órigenészi vád cáfolatát érinti. A Teremtés könyvéhez írt értelmezések katénái között az 1,26 kapcsán szerepel egy órigenészi megfogalmazás arról, hogy a képmás-szerintiséget egyesek a testre vonatkoztatják, illetve ennek kapcsán további konkrét utalás nélkül említi Melitón *Peri tou enszómaton einai ton theon* című művét. Azt sugallja, hogy Melitón is testinek, illetve emberi alakban elképzelt lénynek tartja az Istent. (114.) Bugár fő érve e felfogás ellen Melitónnak a *De anima et corpore et incarnatione* című művéből fennmaradt szír nyelvű szövege, amelynek egy részlete a következőképpen hangzik: „elküldte a mennyből Fiát, aki testetlen volt, aki megtestesült a szűzi méhből,

emberként született meg, hogy a megromlott embert életre keltse azáltal, hogy szétszóródott tagjait összegyűjti.” (126.) Ez így meglehetősen egyértelműnek tűnik, hiszen Melitón világosan „testetlenségről” beszél. Bugár szerint Órigenész a címet állításként értelmezte, valószínűleg nem is ismerte, a szöveg kontextusa mindenképpen egyfajta bizonytalanságot sugall. Azt mondja, „...Órigenész nagyot tévedett a melitóni szöveg tartalmát és Melitón teológiai álláspontját illetően.” (126.)

A magam részéről úgy gondolom – megengedve azt, hogy olykor Órigenész is tévedhet, például a platonikus Kelszoszt azonosítja az epikureus Kelszossal –, másképpen is lehet magyarázni ezt az utalást. Órigenész másutt, Zsoltár-magyarázatában is referál Melitónra, név szerint egyszer – Bugár szerint ez a hivatkozás (szemben az iménti megjegyzéssel) Melitón tényleges olvasására utal (115.), de úgy vélem, talán még fontosabbak a név nélküli utalások. Ide tartozik szerintem a *paszkha* etimológiájával kapcsolatos kritikai megjegyzése, amely nyilvánvalóan elsősorban Melitón álláspontját veszi célba, aki ezt mondja *Húsvéti homíliájában*: „Mi a húsvét? A megtörténésről kapta nevét. A „szenvetni”-ből (*pathein*) a szenvedés (*paszkhein*).” (PP 46) Órigenész rámutat arra, hogy a *paszkha* nem a *paszkhein* (szenvetés) szóból ered.

A *Húsvétről* szóló, a turai papiruszlelet egyik töredékesen fennmaradt munkáját ekként kezdi:

Mielőtt elkezdenénk a Húsvét szóról-szóra történő magyarázatát, érdemes pár szót szólni kizárólag magáról a „paszkha” elnevezésről. A testvérek nagy többsége, sőt talán mindenki úgy magyarázza a „paszkha” szót, hogy azt az Üdvözítő szenvedése miatt mondjuk paszkhának. A héberek viszont a szóban forgó ünnepet nem paszkhának hívják, hanem saját szavuk erre a „phasz”, és a magát az ünnepet jelentő három betűs „phasz” szó náluk igen kemény hehezettel használatos, fordítása pedig „átkelés” (*diabaszisz*) lehetne. Minthogy ezen a napon vonult ki a nép Egyiptomból, következetesen hívják „phasznak”, „átkelésnek”. Mivel nem lehet a görög nyelvben héber módon ejteni magát a szót, mert képtelenek a görögök arra, hogy olyan erős hehezettel ejtsék a „phasz” szót, mint ahogy az a hébereknél szokásos, a szó hellenizálódott, és a próféták „phaszek” szava még erősebben hellenizálódva „paszkha” lett. És ha héberekkel találkozva közülünk valaki túl hebehurgyán azt mondaná, hogy az Üdvözítő szenvedése miatt nevezték így a paszkhát, akkor kinevetik mint olyat, aki egyáltalán nem is tudja, mi a szó jelentése... Legyen elég ennyi, amit magáról a pusztá elnevezésről mondtunk, hogy megtanuljunk, mi a jelentése a „phasz” szónak, és épüljünk általa, nehogy azelőtt próbáljunk héberül írt dologhoz fogni, mielőtt ismernénk héber elnevezését.”

Ezzel összefügg Órigenésznek az a meggyőződése, amit a *János-evangélium kommentárban* ekként fogalmaz meg:

Így az apostoli hagyománnyal és az evangéliummal összhangban, a bárány kapcsán mintegy röviden összefoglaltuk, miképpen kell értelmezni azt, hogy Krisztus a Pászka-áldozat. Nem szabad azt gondolni, hogy a történetinek történeti és a testinek testi az előképe, mert ellenkezőleg, a szelleminek testi és a gondolatinak történeti. (X, 110.)

Melitón a maga paszkha-értelmezésével tehát Órigenész számára a nyelvi szempontot figyelmen kívül hagyó naiv tipológia alkalmazója. Magából a Melitón-műcíméből – *Peri tou enszómaton einai ton theon* – nem adódik elfogadható következtetés: Lehet ugyan olyasmit mondani, hogy a *Peri* kezdetű, és létigét tartalmazó *accusativus cum infinitivo* formájú cím igenis állítást tartalmazó címforma, és nem pusztán téma vagy probléma-megjelölést jelző felirat, ám Melitón nem feltétlenül jár el a szokások szerint, és az is lehet, sőt nagyon is valószínű, hogy a cím az inkarnációra utal. Bugár is hangsúlyozza, hogy „szardeiszi Melitón számára a teológia krisztológia.” (144.) Mindenesetre nem kell feltétlenül arra gondolnunk, hogy Melitón ugyanabban a platonista metafizikai álláspontot ismerő értelemben használja az *aszómaton* terminust, mint Órigenész. Erre a lehetőségre éppen az alexandriai mester hívja fel a figyelmet a *Peri arkhón* elején, amikor arról beszél, hogy az egyszerűbb lelkületűek és képzetlenebbek emberi szokás szerint azt, ami nem hasonlít a durvább és látható, megfogható, megérinthető testekhez, testetlennek nevezik, mint például amikor a levegőt testetlennek mondják.

Az ‘aszómaton’ azaz ‘testetlen’ kifejezés nem csupán sokak számára ismeretlen, de a mi írásaink sem ismerik és használják. Ha pedig valaki a *Péter tanítása* című könyvecskéből idézne, ahol állítólag az Üdvözítő a tanítványokhoz a következőképp szól: ‘nem vagyok testetlen démon’, akkor azt kell válaszolnunk, hogy először is ez a mű nem szerepel az egyház által elfogadott könyvek között, nem is Péter írta, s nem is másvalaki olyan, akit a Szentlélek inspirált. Még ha ezt meg is engednénk, akkor is el kellene ismernünk, hogy ebben a szövegben a ‘testetlen’ szó jelentése nem ugyanaz, mint a görög és egyéb világi szerzőknél, akik filozófiai értelemben foglalkoznak a testetlen természettel. A fentebbi könyvecskében ugyanis a ‘testetlen démon’ kifejezés arra utal, hogy legyen bármilyen is a démoni test formája vagy alakja, az semmiben sem hasonlít a mi durvább és látható testünkhöz. Az írás szerzőjének szándéka szerint kell értenünk az Üdvözítő szavait, miszerint az ő teste nem olyan, mint amilyennel a démonok rendelkeznek – ez ugyanis természeténél fogva igen finom és leheletszerű, s emiatt a sokaság testetlennek véli és mondja –, hanem igenis szilárd és tapintható. Az egyszerűbb lelkületűek és képzetlenebbek emberi szokás szerint mindazt, ami nem ilyen, testetlennek nevezik, mint például amikor a belehelt levegőt testetlennek

mondja valaki, mert nem olyan test, hogy megfogható és megérinthető volna, s ellenállást fejtene ki. (*Praefatio* 8.)

Ha mármost Melitón ebben a naiv hétköznapi értelemben használja az Írásokban nem szereplő „*aszómaton*” kifejezést, akkor ebbe bőven belefér az anyagias és alakkal bíró Isten képzete, ami magyarázatot adhat arra is, hogy az istenképiségnek hogyan is lehet része az emberi test. Az istenképiség homályos tanítás Melitónnál, Irenaeusnál és Hippolütosznál is. Irenaeus az eretnekellenes munkájában nem mondja meg, miben is áll a testi értelemben vett istenképiség. Nem zárható ki, hogy Isten fény-levegőszerű, nem szilárd volta bizonyos testi, anyagi jelleget jelent, és nem zárja ki a térbeli és testi karaktert. Ezt az értelmezést erősíti meg Irenaeus azon elgondolása, miszerint a lélek testetlensége a halandó testhez képest testetlenség (*Adv. Haer.* V.7.1). A relatív (*prosz szünkriszin*) testetlenség a „test” olyan felfogását vonja maga után, miszerint a szilárd, tömör, nyilvánvaló felszín által határolt, látható, hatást és ellenhatást gyakorló fizikai test a testi létező, míg a nem látható s így a testeket jellemző felszínnel nem rendelkező dolgok „testetlenek”, jóllehet anyagiak lehetnek. Ez a felfogás tehát anyagi létezőket ismer csak, amelyek között fokozati különbséget jelent a testi vagy nem testi jelleg. Irenaeus alapján ugyan nem következtethetünk vissza Szardeszi Melitónra, ám a nem szigorúan filozófiai „testetlenség” fogalma jó okkal valószínűsíthető nála is.

Nem gondolom azt, hogy Melitón „testetlenek” mondott Istene a sztoa, illetve Epikurosz istene lehet, de nem zárható ki, hogy esetleg valami azokhoz hasonló. És ebben az esetben Órigenész nem felületes módon egy műcím alapján kritizálja Melitónt.

Azt hiszem továbbá, hogy a melitóni megfogalmazások paradox jellege sem állítja megoldhatatlan értelmezési feladat elé Órigenészt. Bugár szerint Órigenész számára „Melitónnak hangsúlyosan paradoxonra építő teológiája is zavarba ejtő lehetett.” (130.) Ezt nem gondolom. Órigenész többször kifejezetten beszél a keresztény tanítás paradox jellegéről. A *János-evangélium kommentár* második könyvében viszonylag hosszasan szól erről:

Vannak a görögöknél bizonyos ‘paradoxonnak’ nevezett tantételek, amelyek bizonyos bizonyítás vagy látszólagos bizonyítás révén sokféle dolgot tulajdonítanak a szerintük bölcsnek. Így azt mondják, csak a bölcs és minden bölcs szent, csak a bölcs és minden bölcs birtokolja az Isten kultuszának ismeretét, csak a bölcs és minden bölcs szabad, mert az isteni törvénytől nyeri az önálló cselekvés hatalmát. A hatalmat pedig törvényes döntésként határozzák meg. De mit is kell most az úgynevezett paradoxonokról mondanunk? A velük való foglalkozás hosszadalmas, és a paradoxonokban történő megnyilatkozásaik a Szentírás értelmével

való összehasonlítást igénylik, azért, hogy képesek legyünk kimutatni, az általuk mondottak közül melyek vannak összhangban az istentisztelet szavával és melyek ellenkeznek vele. Megvizsgálva a *benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága* (Jn 1,4) mondatot, ez jutott eszünkbe, mert az Írás olvasása során mintegy paradoxon-jellegzetességeket, sőt, hogy úgy mondjam, számos ilyen, még a görögök paradoxonainál is paradoxabb kijelentéseket lehet felmutatni. Ha ugyanis elgondoljuk a kezdetben lévő Igét, az Istennél lévő Isten-Igét, talán mondhatjuk azt, hogy csak az értelmes, aki részesedik benne, és így kijelenthetjük: csak a szent értelmes. És hasonlóképpen, ha megértjük az Igében lévő életet, azt, aki ezt mondja: *én vagyok az élet* (Jn 11,25), akkor azt mondjuk, Krisztus hitén kívül nincsen élet, és mindazok, akik nem Istennek élnek, azok holtak, mert életük a bűn élete, és ezért, hogy úgy mondjam, a halál élete. És nézd, vajon nem igazolják-e ezt gyakran a szent írások is, például az Üdvözítő kijelentése: *nem olvastátok a csipkebokornál mondottakat: „Én vagyok Ábrahám Istene és Izsák Istene és Jákob Istene?” Nem a halottak Istene, hanem az élőké.* (Mk 12,26-27, vö. Kiv 3,6) Továbbá: *egyetlen élő sem igazul meg színed előtt.* (Zsolt 143 [142],2) Melyik mondást kell magának az Istennek tulajdonítani, és melyiket az Üdvözítőnek? Hiszen az is kétséges, melyikük szava a prófétáknál található eme mondás: *Élek én, mondja az Úr.* (Szám 14,28; Iz 34,8.) (*Comm Jo* II, 112-116)

A teológia kezdetei a jánosi tradícióban legterjedelmesebb része, a 4. 5. és 6. fejezet a Hippolütosz-dossziéval, azaz ezen belül jórészt Hippolütosz- valamint Pseudo-Órigenés eretnekellenes munkájával foglalkozik. A szerzők elkülönítése során a források elemzésén dolgozva Pierre Nautin, Manlio Simonetti, Allen Brent, Marcel Richard – hogy csak a klasszikus szerzők neveit említsük – és egyéb meghatározó modern szakirodalom eredményeit felhasználva önálló eredményeket fogalmaz meg. Új érveket hoz Cerrato tézise mellett, miszerint a Kivonulás könyvéhez írt kommentárból valók a Sebastian Brock által felfedezett töredékek.

A tévesen Hippolütosznak tulajdonított, sőt Hippolütosz egyéb munkáiról a tudósi figyelmet elvonó *Refutatio omnium haeresium* vizsgálata során Bugár az egész II-IV. századi eretnekellenes irodalom genealógiáját áttekinti, kvantitatív módszert bevetve részletesen vizsgálja és önálló megfigyelésekkel egészíti ki, ami már önmagában is olyan jelentős teljesítmény, amelynek az alapján és aminek az anyagából egy egész akadémiai disszertációt ki lehetne bontani. Meggyőzően bizonyítja, hogy Hippolütosz Irenaeus eretnekellenes munkáját még nem ismerte, szóbeli közléseit viszont és Jusztin mártír *Syntagmáját* igen. Azzal a következtetéssel is maradéktalanul egyetérték, hogy Pseudo-Órigenés viszont Irenaeus és Tertullianus ama genealógiáját, ami a filozófiai iskolákból eredezteti az eretnkségeket, *ad absurdum* viszi, és ezzel némileg módosítja is (201.) A Bugár által elvégzett kvantitatív elemzés megerősíti azt a már korábban is elfogadott tézist, hogy Hippolütosz

Syntagmájának eretnekkatalógusa Pseudo-Tertullianuséval azonos. (203.) A kvalitatív elemzés során Bugár szétbogozza a hereziológiai tradíció szálait, amelyek eredményeképpen képes felmutatni a hippolütoszi koncepció magját. Kizárólag az eretnekellenes munkák egymáshoz való viszonyáról nem kevesebb, mint tíz tézist fogalmaz meg (236.). Ezeken túl a *Syntagma* keletkezési idejére Bugár új időpontot javasol, a 200 utáni éveket a III. század első évtizedében, szemben Brent későbbi és Lipsius korábbi évekre datáló elgondolásaival szemben. (261-263.) Véleményem szerint érvei teljes mértékben jogosultak.

A Hippolütosz-dossier eretnekellenes anyagai alkalmat adnak arra, hogy az egyes gnóosztikus gondolkodók tanai részletesebb vizsgálat tárgyai legyenek. Kiemelném ezek közül az 5.1.3. al-alfejezet „Pseudorigenes Baszileidésze: misztika és mítosz” című (263-281) 18 oldalas szövegét – ennek a résznek a korábbi verziója az *Orpheus Noster* folyóirat 3. évfolyamában, 2011-ben jelent meg –, amely páratlanul tömören, briliáns módon elemzi a gnóosztikus Baszileidész teológiai tanítását.

Az 5.2. fejezet szól Hippolütosz teológiájáról, a 6.2. pedig ennek egy részkérdéséről, az eszkatológiáról. Bugár meggyőzően mutatja ki, hogy Hippolütosz osztozik a korabeli keresztény tudós irodalom apologetikai jellegében, és az ő főbb ellenfelei már nem a gnóosztikus szerzők, hanem a monarchiánus nézetek, azok patrippassionista és pszilanthróp verziói. Módszere a teljességre törekvő, azaz nem szelektív szövegértelmezés, amely segítséget nyújt számára a rossz végleteket elkerülő krisztológiai koncepció, valamint a helyes szentháromságtani meggyőződés kialakításához, amelynek egyik központi terminusa a később nagy karriert befutó „személy” (*proszópon*). Az isteni egységre alkalmazott kifejezés a *dünamisz*. Bugár meggyőzően mutatja ki, hogy Hippolütosz szentháromságtanának főbb karakterisztikumai a következők: „Egyszerre része egy archaikusabb kontextusnak, és előlegez meg egy artikuláltabb, nikaiai-konstantinápolyi teológiát.” (301.) Szövegekkel mutatja ki, hogy Hippolütosz – olykor zavarba ejtő megfogalmazásai ellenére – egyértelműen kettős értelemben használja a „Fiú” szót; a logoszra és Jézus Krisztusra (elsőszülött Ige és elsőszülött ember). Alaposan megvizsgálja Hippolütosz *oikonomia*- és *enathrópészisz*-fogalmát, a megtestesülés doktrínáját, és bőséges szövegpárhuzam-anyaggal igazolja azt a tézisé, miszerint Hippolütosz osztja Melitón paradox teológiáját a krisztológia témakörében. Kimerítően elemzi Hippolütosz háromosztatú (*szóma / szarx – pszükhé – pneuma*) antropológiáját, benne az emberi autonómia és az emberiség egységének eszméjét. (333-336.)

Kimutatja, hogy Hippolütosz teljességre törekvő, testimoniumokat gyűjtő metódusához társul a szimbolikus és tipológiai szövegmagyarázat módszere, ami őt Melitónhoz, illetve a kis-ázsiai jánosi örökséghez kapcsolja.

A mintegy 150 oldalas forrásgyűjteményről is érdemes külön is szót ejteni. Bugár eddig négy forrásszöveg-gyűjtemény jellegű munkáját adott közre. Ilyen a legutóbbi, *Szabadság, szeretet, személy: Az ókeresztény teológia antropológiai ve-*

tülete, ami 2013-ban jelent meg. Korábbiak a *Szagrális képzőművészet a keresztény ókorban*, két kötetben, a *Sors és szabadság*, illetve a *Kozmikus teológia*. Ezek az antik filozófiai és keresztény vallási-teológiai kulcsfogalmak történetét bemutató kötetek igen nagy segítséget nyújtanak a magyar olvasó számára ahhoz, hogy megértse, mi is az ókori filozófia, és hogyan formálódott az ókori keresztény teológia. A forrászövegek kiválogatása, fordítása, megfelelő bevezetővel és bibliográfiával ellátása egy külön műfaj, ami felettébb munkaigényes, és nem is annyira látványos, nincs megfelelő presztízse, talán éppen ezért nem nagyon találhatóak Magyarországon igazi művelői. Ennek oka az lehet, hogy számos szöveggyűjtemény megelégszik a többé-kevésbé elszórtan meglévő anyagok összegereblyezésével, gyakran praktikus elemi szintű oktatási céllal. Pedig egy igazán jó forrásgyűjtemény igazi kincs, ami többet érhet, mint egy problematikus tézist kibontó vagy ecsetelő nagymonográfia. Azt hiszem, Bugár István a forrásgyűjtemény-műfajt érleli egyre tökéletesebbé kitarító munkálkodásával.

A mostani könyv és eme chrestomáthiák között az alapvető különbség a terjedelmi arányokban keresendő. Mind a négy kötet bevezetője rövid, egy végletesen tömör, minden leegyszerűsítést kerülő alapszöveg, ami kristálytisza gondolatmenet keretében a forrásgyűjtemény hívószavainak történetét mutatja be. A *teológia kezdetei a jánosi tradícióban* a főszövegre helyezi a hangsúlyt, ez 420 oldal, a forrásgyűjtemény, a bizonyító rész pedig a tézisek mellett szóló érvek szöveges tanúságait tartalmazza.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a főszöveg formálása során egy oldottabb értekező prózai stílus érvényesülne. Bugár mindig nagyon tömören fogalmaz, ráadásul nagyon sok forrására a főszövegben is rövidítések segítségével utal, ami nem teszi könnyűvé az olvasó dolgát. Nem tesz olyan engedményt sem, hogy korábban megjelent fordítását a kötetbe beletegyje. Az olvasó számára nyilvánvaló módon könnyebbséget jelentene, ha a húsz oldalas hippolütoszi *Noétosz ellen* benne lenne *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban* kötetében. Ezt a Hippolütosz megértését nagyon nagy részben segítő szöveget azonban Bugár már korábban lefordította, és publikálta a *Szabadság, szeretet, személy: Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete* című szöveggyűjteményében, így nem találkozunk vele a kötet függelékében. Kiemelendő, hogy a hosszú évek folyamatos munkálkodása során nagy fordítói tapasztalatra szert tevő Bugár fordításai szépek és pontosak.

Végezetül szeretném ismét hangsúlyozni azt a meggyőződésemet, hogy Bugár István munkája az utóbbi évtizedek egyik – ha nem a – legjelentősebb görög patrisztika tárgyú teljesítménye.

Somos Róbert

Adamik Tamás:
Latin irodalom a Karoling-korban (8-9. század).
A keresztény Európa megerősödése

KALLIGRAM, BUDAPEST, 2017, 488 OLDAL

A KAROLING BIRODALOM KIALAKULÁSA, ELSŐ ALKOTÓI

Nagy Károly és utódainak kora, a Karoling-kor Európa politikai és művelődéstörténetének egyaránt fontos korszaka. Míg a Római Birodalom keleti felének politikai és kulturális egysége töretlen maradt, a nyugati fél a népvándorlás hullámai közt részekre bomlott. Az egységet Nagy Károly teremtette meg, előbb a longobárd államnak a frank királysághoz való csatolásával, majd háborúk hosszú során át az önállóságukat körömszakadtáig védő szászok legyőzésével. Így egy, az Ebrótól a Dunáig terjedő, egységes irányítású államot hozott létre. Az egykori Római Birodalom eltérően alakuló fejlődésű és fejlettségű különbsége így politikai szétváláshoz vezetett. Ez jutott kifejezésre Nagy Károly római császárrá koronázásában, amit a magát az egykori Római Birodalom egyedüli örökösének tartó Bizánc nem ismert el. Európában mindenesetre két császár volt. Ezt a megosztottságot tette teljessé az 1054-es egyházszakadás.

A két rész művelődése is eltérően alakult. Míg keleten a görög nyelv, irodalmi és népnyelvi formában ugyan, de töretlenül élt tovább, és senki nem gondolta, hogy nem görögül beszél, nyugaton a „népnyelv”: a latin leánynyelvek, illetve egyéb „barbár” nyelvek meg a tőlük eltérő latin kettőssége alakult ki, s az embereknek rá kellett jönniük, hogy már nem értik a latint, nem latinul beszélnek. Így a különféle népnyelvek és a római ókorból örökölt, de mint a magas műveltségben használt és a kor igényei szerint szintén alakuló, de nagyjából egységes latin kettőssége jött létre, mint egység a különbözőségben.

Adamik Tamás előző kötetében a 6–8. század latin irodalmának történetét tekintette át, egyúttal antológiáját is adva a kor – valljuk meg, nem éppen közismert – irodalmának, az előttünk fekvő kötet pedig az ezen időszakot követő 8–9. század irodalmáról ad összképet, ugyancsak bőséges szemelvényekkel, latinul és magyarul.

Miben hoz újat ez a kor? Az ókori latinsághoz való tudatos, egyúttal azt önállóan, a maga szellemi világának kifejezésére használó odafordulásában, s ennek érdekében tudatos művelődéspolitikában, az iskolázás alapfokától a tudósok világáig terjedőleg. Bár nevek említése talán nem az én dolgom, de egy nevet itt nem hallgathatok el: Alkuinét.

A munka természetesen a nagy személyiségekre és az ő munkásságukra össz-

pontosít (például: Petrus Pisanus, Paulus Diaconus, Aquileiai Paulinus), de ezekre a nagy személyiségekre egyaránt sokoldalúság volt jellemző. Teológiai, történeti vagy nyelvtudományi munkákat csakúgy írtak, mint költeményeket, sőt költeményeket teológiai kérdésekről is. Költeményeket a késő ókor virtuóz, játékos formájában is, mint a *versus epicyclikusok*ban vagy tisztán adonisi sorokban, és a klasszikus formákban is: hexameterekben, disztichonokban, hendecasyllabusokban, sapphói strófákban. Itt-ott – nem túl gyakran – megbicsaklik a tolluk, és elkövetnek metrikai hibákat, de hát ne feledjük: eddigre már nagyon megváltozott a latin kiejtés, s nekik majdnem úgy kellett tanulni a verselés szabályait, mint nekünk. A prózában is alakították a régi műfajokat. Írtak történeti munkákat, de a maguk koráról és annak előzményéről; életrajzokat, de nem ókori személyekről, hanem Nagy Károlyról; filozófiai munkákat a természetről, hagyományos latin nyelven, de a maguk világképeének megfelelően. Elfogadtak ókori mintákat és formákat, de azokat a maguk korának megfelelően alakították át. Csak egy példa: A hagyományos invokációt mint keretet megtartották, de nem a Múzsákat hívták segítségül, sőt kifejezetten elutasították az ilyesmit, helyette Máriát vagy a Szentháromságot hívták segítségül. Foglalkoztak a régi latinsággal, kivonatolták Festus szótárát, de a maguk korában éltek. Mintha csak Ovidius huncut megjegyzését akarták volna követni: *Laudamus veteres, sed nostro vivimus aevo* – „Dicsérjük a régieket, de a magunk korában élünk.” És vitattak szenvedélyesen olyan kérdéseket, mint az Augustinustól előadott és Kálvinon keresztül máig élő predestináció-probléma. Talán kolostorok celláiban dolgoztak, de nem a világtól és főleg nem egymástól elzárkózva: vitatkoztak, leveleztek egymással.

Adamik Tamás könyve erről a sokszínű, de kevésbé közsímet világról ad – forrásokra építve és forrásokból bőven és szép fordításokban sok szemelvényt adva, gazdag tudományos irodalomra támaszkodva, de azzal az olvasót nem fárasztva – képet, ilyen részletességgel Magyarországon először. Nem túlzás hézagpótlónak nevezni.

Ritoók Zsigmond

Petrus Pisanus, Aquileiai Paulinus, Alkuin, Orléans-i Theodulf

Nem egészen három évvel azután, hogy megjelent a 6-8. század latin irodalmát tárgyaló könyve, Adamik Tamás újabb kötettel ajándékozta meg a szakmabelieket és az érdeklődő nagyközönséget, a Karoling-kor latin irodalmának a nagyszabású bemutatásával. Míg az előző kötet *A keresztény Európa születése* alcímet kapta, ez újabb kötet alcíme világosan mutatja, hogy a folytatás egységes narratívába illeszkedik bele, amely újabb fázisként a *megeősödés* szóval jellemezhető. Ennek a megeősödésnek a központi alakja a kora középkor legnagyobb uralkodója, Nagy Károly, akinek jelentőségét aligha lehet túlbecsülni. Azoknak, akik ennek az újabb nagyszerű kötetnek a lapjain föltűnnek, szinte minden esetben van valami közük a frank uralkodóhoz, hiszen legtöbbször írásművészetének és grammatikusi, költői, teológusi működésének a kiteljesedését az ő udvari környezete tette lehetővé. Az persze valószerűtlen, hogy neki, aki föltehetően csak meglehetősen későn kezdett el latinul tanulni, lett volna bármi víziója is a hellenisztikus uralkodói udvarok gazdag tudományos és művészi életéről. Nagy Károly mégis egy szinte idilli szigetet teremtett a szellem emberei számára, ahol kiteljesedhettek. A sok kiváló közül négyről érdemes mindenképpen szólni: Petrus Pisanusról, Aquileiai Paulinusról, Alkuinról és Orléans-i Theodulfról (noha ötödikként még hozzájuk vehetnénk Paulus Diaconust). Sok közös vonásuk közül fő helyen egyetlen dolgot érdemes hangsúlyozni: a frank király udvarában úgy lettek megbecsült literátorok, hogy egyikük sem volt frank: Petrus Toscanából származott, Paulinus langobárd lehetett, Alkuin angolszász, Theodulf pedig nyugati gót. A latin már egyiküknek sem volt anyanyelve, s ők már nem is Cicero nyelvét tanulták, és nem Quintilianus szabályait követték, hanem az a késő ókori latinság szólalt meg a nyelvükön, amely – Kerényi Károly költői szavaival – a 4-5. századra „megolvadt önnön hevében.” De ekkor még izzott ez a nyelv, s a sokfelől érkezettek a Vulgata, az egyházatyák és a keresztény elit nyelve egységes közösséggé formálta, amely élénk írásbeliségnek és vibráló szellemi életnek teremtette meg a lehetőségét. Az egyes szerzőket tárgyalva Adamik Tamás nagyszerűen mutatja be ezt a sokféleséget. Ezeknek az alkotóknak ugyanis csak egyik fele tudós grammatikus és teológus, a másik felük költő, s különösen a magyar olvasók előtt eddig rejtve maradt poézisük

fölmutatása a kötet igazi értéke. A grammatikus Petrus nagy erudícióval értekezik ugyan a hangokról, de költeménye, amelyet – ahogy a kötetben olvasható latin szövegek túlnyomó többségét – a szerző fordított magyarra, jó példája ennek az izgalmas, játékos, szertelenebb kora középkori latinságnak. A hitvitázó Paulinus a halott Erik hercegről ír érzékenyen. A sokoldalú Alkuin, ennek a kornak méltán legnagyobbja, szerzetesi cellájáról ír szeretetteli hangon, és egészen új szintre emeli a bukolikus költészet ekloga-formáját. A leginkább teológus Theodulf pedig még tankölteményébe is tud személyes vonatkozásokat illeszteni. Megváltozik a beszéd és a költészet ritmusa, új lüktetés jelenik meg a szövegekben, amely más, mint amit a klasszikus íróktól megszoktunk. Alkuin például a kakukkról versel és ír, egy olyan madárról, amely a vígjátékok keresetlenebb, nyers világába való inkább. Róma összeomlása óta évszázadok teltek már el, a politikai és hatalmi vákuumot új népek töltötték be, az egyetlen közösség, amely túlélte az ókori világ összeomlását, az egyház volt. Ez az ókori képződmény ekkor szívja magába azokat az erőket, amelyeket új népek fiai hoznak magukkal. A klasszikus kultúrának már csak töredékei jutnak el hozzájuk, de még ez a kevés is elég ahhoz, hogy a műveltség lángja fényesebben világítson. Egyszerre teológusok, tudósok, olykor politikai ideológusok és költők, akik képesek ragyogó egyéniségüket latin szövegekbe törni, miközben nem elég erősek és szabadok, hogy magukhoz hajlítsák ezt a nyelvet. Adamik Tamás szemmel láthatóan élvezi ennek a kornak az irodalmát, amit mi sem bizonyít jobban, mint hogy a kevés tudható biográfiai vonatkozásokon túl figyelme az életműre s annak legjellemzőbb darabjaira irányul. Ezeket vagy teljes egészében, vagy bőségesen idézi latinul is, s a szövegek értelmezéséhez szempontokat is kínál a legkarakterisztikusabb jellemzők kiemelésével. Így nem száraz irodalomtörténetet kapunk, amely hosszadalmas könyvtározásra és keresgélésre kényszerítené olvasóját, hanem kész antológiát, amely az eredeti szövegek tanulmányozására is lehetőséget ad, a lehető legszélesebb olvasóközönséget szólítva meg ezzel. Igaz, hogy a kötet előzménye egy több féléven át tartott előadás jegyzetanyaga, a belefektetett munka mégis elismerésre méltó: a szerző ugyanis nemcsak hatalmas mennyiségű latin szöveget olvasott el s fordított tekintélyes részben magyarra, hanem hozzáolvasta a legfontosabb monográfiákat és szaktanulmányokat is, így a kötet jól használható kézikönyvként, ha valaki tovább szeretne tájékozódni egy-egy életművel kapcsolatban.

Takács László

A Karoling reneszánsz és Paulus Diaconus

Nem az udvariasság mondatja velem, hogy nagy örömmel vettem kézbe Adamik Tamásnak egy újabb, a latin nyelvű irodalomnak egy következő, a Karoling-korszakot feldolgozó kötetét. Az előző könyvhöz hasonlóan ismét egy rendkívül fontos, hiánypótló munkáról beszélhetünk. A jelen kötetben szereplő történeti periódus talán még mostohább területe a hazai tudományos könyvkiadásnak, mint az előző, a 6-8. századot bemutató kötet időszaka volt. Magyar nyelven – ahogy azt Adamik Tamás is megjegyzi előszavában – eddig sajnos nem jelent meg olyan kézikönyv, amely a Karoling-kor műveltségét, irodalmát tette volna beható vizsgálat tárgyává, de olyan sem, amely történeti szempontból elemezte volna ezt a korszakot, ezért külön fontossággal bír, hogy éppen a Karoling-kor lett e könyv témája.

A könyv a Karoling-reneszánsz meghatározó alakjainak, összesen 14 szerzőnek a munkásságát mutatja be, a legfőbb közös szál az egyes személyek között a költői munkásság. A kötet struktúrája az előző könyv szerkezetét követi, és a témához illően a Szent Jeromostól örökölt keresztény *De viris illustribus* műfajához részben hasonlóan épül fel, amennyiben először a kötetben szereplő egyes szerzők életrajzát ismerhetjük meg, majd műveik bemutatása következik. Az azonban már túlmutat az antik-középkori életrajzi katalógusokon, hogy az adott művekből jól megválasztott részletek kerülnek kiemelésre, melyeket mind latinul, mind magyar fordításban közöl a kötet, ezek értelmező magyarázatával és egy útmutató bibliográfiával együtt. Az egyes szerzők irodalomtörténeti bemutatása során jól érződik, hogy Adamik Tamás mennyire otthonosan mozog ebben a korszakban, milyen magas szinten ismeri kultúráját, nyelvét és mindezt mennyire magabiztosan, alkotói örömmel teszi mindezt.

A könyv kapcsán két dologra szeretnék reflektálni nagyon röviden: az úgynevezett Karoling reneszánsz értelmezésére és Paulus Diaconus személyére.

Jean-Jacques Ampère alkotása, a 'Karoling reneszánsz' elnevezés alatt az oktatás feltámadását, a tudományok és a művészetek iránti érdeklődés újbóli előtérbe kerülését értette a tudomány, ami a római kori műveltség felé fordulást is jelentette. Jóval később a kutatók egy része megkérdőjelezte, hogy tekinthetünk-e reneszánszként erre a kulturális jelenségre, ha létezik folytonosság a korábbi időszakokhoz

viszonyítva. Ugyanis a 6-7. században is beszélhetünk kulturális-oktatási reformról, amely azonban nemcsak Galliát, hanem a vizigót és az angolszász területeket egyaránt érintette. A kutatás másik iránya pedig arra helyezte a hangsúlyt, hogy a „reneszánsz” fogalma nem jelenti az előző reformok vagy változások teljes eltűnését, hanem sokkal inkább a változások számának és intenzitásának a növekedését. Összességében egyet kell értenünk Cappuyns megállapításával, miszerint a Karoling-reneszánsz inkább a művelődés felvirágzását, mintsem újjászületést jelentette, az antikvitás és a patrisztika latin nyelvű műveinek mélyen keresztény szemléletű feldolgozását.

A Karoling reneszánsz alapját képezte az a fontos egyházi reform, amely mindenekelőtt a szerzetesek, a papság műveltségének színvonalát kívánta emelni az oktatás révén. Nagy Károly a fuldai kolostor apátjához, Baugulfhoz írott levelében (*De litteris colendis*) így fogalmaz: „serkentünk benneteket, hogy ne hanyagoljátok el a tudományok tanulmányozását, hanem inkább alázatos és Istennek tetsző szándékkal azért vetélkedjete a tanulásban, hogy a szent írások misztériumaiba annál könnyebben és helyesebben tudjatok behatolni [...]” „azt óhajtjuk, hogy amiképpen az egyháznak belülről jámbor és kívülről tudós, helyes életükkel tisztaságukat és helyes beszédükkel tanultságukat bizonyító katonáihoz illik, ha benneteket az Úr nevében és a szent életmód nemessége miatt bárki is látni óhajt, nemcsak látástokon épülve, hanem az olvasásban vagy az éneklésben megmutató bölcességtokről is meggyőződve hálát adhasson a mindenható istennek és örvendezve térhessen otthonába.”

Közismert, hogy a Karoling reneszánsz idején mennyi kiváló tudós érkezett idegenből az aacheni palotába, és ott akár huzamosabb, akár rövidebb időt eltöltve, hozzájárult a 8-9. századi Karoling kultúra felvirágoztatásához, egyben emelve az udvar tekintélyét. Ilyen Itáliából érkezett tudósként tekinthetünk Paulus Diaconusra, aki talán az egyik legnehezebb sorsú tudós volt – Theodulf mellett – az udvar történetében, és nagy valószínűséggel nem teljesen önszántából ment oda.

Itáliában az utolsó germán államot a Pannóniából áttelepedett langobardok hozták létre, melynek felszámolása 774-ben éppen ahhoz a Nagy Károlyhoz kötődik, akinek később az udvarában tartózkodott egy ideig Paulus Diaconus is. Paulus életéről meglehetősen keveset tudunk, csak az írásaiból gyűjthetjük össze az elejtett információkat. Ratchis király idején Paviában, az udvarban kiváló oktatást kapott, itt sajátította el a latin nyelvet, és talán még görögül is tanult. Az önálló langobard állam megszűnését követően 776-ban Friuliban lázadás tört ki a frankokkal szemben, a lázadásban Paulus testvére is részt vett, tette következményeként hosszú éveket kellett száműzetésben élnie. Amikor 781-ben Nagy Károly Rómában járt, Paulus Diaconus személyesen találkozhatott vele, később pedig levélben igyekezett közbenjárni nála testvére érdekében. Valószínűleg ezért ment Frankföldre, és vállalta az aacheni tartózkodást egy ideig. Az udvarban

sokoldalú tehetségét mutatta meg, írt sírfeliratokat, Szent Benedek regulájához készített nyelvtani kommentárokat. Legismertebb és legkiérleltebb műve a *Historia Langobardorum*, amely nem csak történeti aspektusból fontos forrás, azonban nem Nagy Károly udvarában, hanem Montecassinóban íródott, és befejezni már nem tudta a szerző. A műben a langobardok története 744-ig, Luitprand király halálával végződik, vagyis a frank hódítás, a langobard állam felszámolása már nem képezi részét az elbeszélésnek. A *Historia Langobardorum* Itália különböző politikai entitásainak történetét megrajzolva igen érdekes és részletes képet ad ezek egymáshoz fűződő kapcsolatáról, központba állítva az egyházat, a pápaságot. A mű nemcsak a langobardok korai történetére vonatkozóan ad útmutatót, hanem korának politikai viszonyaira is, különösen a beneventói udvar tekintetében, mivel Paulus élete második felében oda kötődött. Goffart megállapításával egyetértve, a frankok megjelenítése a beneventói udvar szemszögéből szerepel a műben, a frank alávetettséget elfogadva, azt inkább szükségszerű helyzetként jellemzi a szerző. A költő Paulus Diaconus bemutatása során több verse is szerepel Adamik Tamás kiváló fordításában a kötetben.

Adamik Tamás könyve hiánypótló munka, nagy formátumú vállalkozás, amely érdekesen, kiváló stílusban mutatja be az egyes szerzőket és műveket, így bizonyosan vonzó olvasmány lesz nemcsak a szakma, hanem az egyetemi hallgatók és a szélesebb közönség számára is.

Horváth Emőke

A Karoling-kor költészete: Modoinus

Adamik Tamás nagyszabású munkája lenyűgöző képet ad a Karoling-kori irodalom roppant gazdagságáról és változatosságáról, hangsúlyozva, hogy csak 15 szerző műveit mutatja be, a legkiválóbbak közül válogatva. Ha csak a költőket tekintjük, verseiket a *Monumenta Germaniae Historica* négy hatalmas kötetben gyűjti össze (*Poetae Latini aevi Carolini*, 1881–1923), holott a korszak irodalmi terméséből korántsem minden fontos mű maradt ránk. Mostohán bánt a szöveg-hagyomány a kor egyik legjobb költőjével, eredeti – frank, esetleg angolszász – nevén Muadwinnal, latinosított nevén Modoinusszal, művésznevén pedig Nasóval. Modoinus életéről keveset tudunk. 815-ben Jámbor Lajos a római emlékekben oly gazdag Augustodonum, a mai Autun püspökévé nevezte ki, és e hivatalt mintegy 25 éven át töltötte be. A kortárs költők igen nagyra értékelték, ami arra enged következtetni, hogy életműve is tetemes lehetett, ám ebből csupán egy Theodulfnak címzett verses levél és a *Nasonis ecloga* c. ifjúkori műve maradt ránk.

Ez utóbbit azonban még a Stefan George köréhez tartozó jeles középkorkutató, Wolfram von den Steinen is mesterműnek (*Meisterstück*) tartotta, s ugyanezt igazolja Adamik Tamás részletes elemzése is. Ez a kis kompozíció hol könnyed és humoros, hol szenvedélyesen szatirikus, hol meg fölemelően fönséges hangon beszél nemcsak a Nagy Károly császárrá koronázását követő euforikus hangulatról, a *renovatio imperii* eszméjéről, hanem az aacheni udvarban pezsgő irodalmi életről, sőt az irodalmi perpatvarokról is. Tudatos műgondról árulkodik, hogy a két, merőben ellentétes tárgyú és hangütésű ecloga egységes egészet alkot, hiszen a *Liber prior* és a *Liber posterior* címet viseli, a kompozíciót pedig két, disztichonban írott, közvetlenül Nagy Károlyt megszólító ajánlás keretezi. A szerkesztésben tehát a klasszikus és a késő ókori irodalmi hagyomány szintézisét figyelhetjük meg, mivel maguk az eclogák szigorúan ragaszkodnak a műfaj vergiliusi szabályaihoz, míg a hexameterben írott dicsőítő költemények személyes hangvételű, disztichonos *praefatió*val való bevezetése a késő ókorban vált divattá, így Claudius Claudianus és Sidonius Apollinaris műveiben.

Az első ecloga párbeszéd, mégpedig a Modoinussal azonosítható ifjú (*Puer*), valamint egy rejtélyes Öreg, a kutatóknak oly sok fejtörést okozó *Senex* beszélge-

tése. Legfőbb, számtalan allúzióval megidézett mintája Vergilius első eclogája. A második ecloga váltakozó ének, az idős Micon és az ifjú Nectilus dalversenye, mely a Nagy Károly császárrá koronázásával visszatérő aranykort ünnepli. Ez Calpurnius Siculus hasonló tárgyú és fölépítésű 4. eclogáját követi. Modoinus azonban korántsem epigon, invenciózusan aknázza ki az imitációban, a költői versengésben rejlő lehetőségeket. Az említett *Puer* és a *Senex* beszélgetése nemcsak Vergilius Tityrusát idézi meg, aki csak akkor jut el Rómába, és nyeri el a szabadságot, amikor borotvája immár deresedő szakállba vág bele (*candidior postquam tondenti barba cadebat*, 1, 28), hanem Calpurnius 5. eclogájának alaphelyzetét is, amelyben a déli hőség idején, egy tölgyfa árnyékában az idős, sokat tapasztalt Micon tanítja a figyelmesen hallgató, ifjú Canthust a pásztori mesterségre, reszkető ajkain botladozó szavakat formálva: *talia verba refert / tremulis titubantia labris* (5, 4). Az idilli hangulatú előképeket azonban Modoinus teljesen a visszájára fordítja, az idillikus hangulat a semmibe foszlik, az idős pásztor szelid szavait és az ifjú odaadó hallgatását, vagy ha Vergilius 1. eclogáját tekintjük, Tityrus és Meliboeus beszélgetésének megrendítő melankóliáját parázsló veszekedés váltja föl. Az Öregnek ugyanis esze ágában sincs az ifjút tanítani, ehelyett jó frankosan gúnyos megjegyzéseket tesz költői szárnypróbálgatásaira: attól, hogy fülsértő hangú, parasztos verseket agyal ki (*rustica raucisonae meditaris / carmina Musae*, 1, 29), ne képzelje költőnek magát, hiszen nem több, csak silány fűzfapoéta, *vilissimus vates*, Adamik Tamás csattanós fordításában: „megveti mind, aki hallja dalod, nevet, ostoba vátesz” (1, 34).

E viszálykodás hátterét és a *Senex* kilétét alighanem lehetetlen volna föltárni. A könyvet végigolvasva azonban lépten-nyomon kiderül, hogy az aacheni udvar korántsem lehetett a Múzsák elandalodásra késztető enyhelye. Az Európa minden szegletéből összeseregglő ír, angolszász, lombard, vizigót származású tudósok társasága nemcsak eladdig példátlanul eleven szellemi életet teremtett, hanem a tudományos féltékenységnek, vetélkedésnek és áskálódásnak is valóságos melegágya volt. Modoinus mindenesetre már a prologusban az uralkodó jóindulatához folyamodik a harapós irigység, a *Livor edax* (*Prol.* 11) acsarkodó megtettesítőivel szemben. Tanulságos azonban, és a Karoling-kori költők műveltségére, kifinomult utalásaira kitűnő példa, hogy a költészetére büszke ifjúnak a *Senex* éppen Ovidius keserves történetét hozza föl intelem gyanánt: az a szószátyár Naso (*Naso loquax*, 1, 62) is tömérdék elméncséget hordott össze mindenféle görög könyvekből (*dicta peregrinis cumulavit / plurima biblis*, 1, 63), magára is vonta vele a császár haragját. Az idézett sor világos utalás egy ma már alig olvasott, de annak idején az iskolai törzsanyagba tartozó ókeresztény műre, Sedulius *Carmen paschale* c. költeményére. Ebben ugyanis az 5. századi szerző azt mondja, ha a pogány költők oly sok hazugságot vetettek az egyiptomi papiruszra (*plurima Niliacis tradant / mendacia biblis*), ugyan miért hallgatná el Krisztus csodatételeit ő, aki Dávid király zsoldárain nevelkedett – *Davidicis assuetus cantibus* (1, 22–23). Az allúziót

erősíti, hogy az eclogákban – a kora középkori uralkodóeszménynek megfelelően – maga Nagy Károly is Dávid néven tűnik föl. Miként a *Senex* epésen meg is jegyzi, éppen a fölséges Dávid fanyalgott nemrég a törekvő fiatalember borzalmas költeményein: *horrida praecipuus nuper tua carmina David / sprevit* (1, 35–36). Valószínű tehát, hogy a vitriolos kritikát éppen az válthatta ki, hogy az ifjú a régi jó keresztény költők, a Bibliát hexameterekbe szedő Sedulius, Iuvenus, Arator helyett a pogány klasszikusokért rajongott. A görög meséket locsogó Naso stílusa pedig méltatlan az új Dávid királyhoz és az általa visszahozott új aranykorhoz, de összeegyeztethetetlen, mondhatni, a frank *gravitasszal* és *dignitasszal* is. Mindez összevág azzal, amit a *Senex*ről az eclogából megtudhatunk: nemcsak a Múzsák kegyeltje, hanem saját birtokán elégedelő kiszolgált harcos, valószínűleg régóta Károly szolgálatában álló, régivágású frank nemesember, miként erre a *Puer* – nem minden irónia nélkül, Vergilius híres sorát parodizálva – utal: *daliás katona létedre heverészel a fák árnyékában (arboreis recubas / formosus miles in umbris, 1, 40)*. Az ecloga végén azonban a *Senex*, bármilyen nagy tekintélyű udvari ember és érdemes katona is, kénytelen visszavonulót fújni, legyőzve a gyermeki fegyverek által (*victus puerilibus armis, 1, 93*), meghátrálva a *Puer* érveivel szemben, hiszen nemcsak Vergilius, Lucanus, Ennius nyerte el a hatalmasságok kegyeit és anyagi támogatását, hanem Homéros és Flaccus, vagyis Alkuin és Angilbert is.

A második ecloga alaphelyzetében és hangütésében is éles ellentéte az előzőnek. Ebben is egy öreg és fiatal pásztor, Micon és Nectilus szerepel, ám annak ellenére, hogy éppen a dalverseny adhatna okot a vetélkedésre, tökéletes összhangban, magától Istentől ihletve énekelik meg az új aranykort, az eszményített tájképet (*aurea rura, 2, 7*) a valószerűtlenségig fokozva: a pásztorok, telepedjenek bármely fa tövébe a méhektől és madaraktól zszibongó réten, minden fatörzsön megtalálják az isteni kéztől származó írást: *Pax terris pacem fert* (2, 56), a Béke istennője békét hoz a világra. Adamik Tamás fordítása kitűnően érzékelteti az eredeti leírások idilli szépségét:

Nézd, te fiú, a mezőnk arany, abban a zsenge virágszál
 Hogy mosolyog; s az egész föld halkan zümmög a méhtől,
 Szájukkal gyűjtven a virágot, zümmög a szárnyuk,
 Szállnak a mézfű legtetejére s tépik a kertet... (7–10)

E leírások lelkesült hangvételt szkeptikus korunk hajlamos egy karrierista költő gátlástalan hízelgéseként értelmezni. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy a *renovatio* eszméje korántsem csak a régi Róma újjászületését, az egyetemes béke és a társadalmi virágzás megteremtését, a kulturális élet istápolását jelentette, hanem – talán mindenekelőtt – az üdvösségre vezető vallásos élet gyökeres megújítását is. Ehhez pedig jól illenek a Vergilius 4. eclogájának mesészerű hangulatát

fölidéző képek, hiszen ennek a költeménynek minden egyes sorát Krisztus eljövendő uralmának próféciájaként magyarázták. Modoinus kis kötete pedig éppen annak bizonyítására hivatott, hogy a pogány költők, Vergilius, Ovidius, Calpurnius imitációja, s kivált a pásztori költészet lenézett műfaja mennyire alkalmas ennek az új, keresztény aranykornak a megéneklésére. Mint Adamik Tamás találóan megállapítja: „egyik költő sem beszélt olyan tudatosan a Karoling reneszánszról, mint a kissé gyámoltalan Modoinus” (205. o.). Sajnálhatjuk, hogy későbbi, nyilván érettebb munkái nem maradtak ránk. Annál jobban örvendhetünk viszont, hogy Adamik Tamás új könyvét kézbe vehetjük.

Simon Lajos Zoltán

Einhard, Nagy Károly életének krónikása

A Karoling-kort reneszánsz korszaknak tekintjük abban az értelemben, hogy törekedett az előző korszakok antik és keresztény kultúrájának megőrzésére, továbbadására, és a kor kiváló tudósainak alkalmazásával a szellemi színvonal emelését célozta meg. A kötetbe beválogatott szerzők mindegyike méltán tekinthető a reneszánsz sokoldalúság képviselőjének, hiszen ők a legkülönbözőbb műfajokban alkottak, és közéleti feladataik, megbízatásai is segítették ezt a tevékenységüket, hiszen Nagy Károly vagy más Karoling uralkodók környezetébe tanítóként, tanácsosként bekerülve számos hivatali szerepben is feltűntek.

Adamik Tamás könyvében Nagy Károly udvarának kitűnő írója, Einhard is helyet kapott, aki irodalmi tevékenységén túlmenően diplomáciai, sőt még építészeti feladatokat is ellátott. Ismertetőmben Einhardra mint történétíróra helyezem a hangsúlyt, hiszen egyéb, főként hagiográfiai munkái és levelei mellett legjelentősebb művének a *Vita Karoli Magni*, Nagy Károly életének története tekinthető.

Az életrajz 826 körül íródott, és nem a szentéletrajzok korabeli sémáját követi, hanem egy korábbi mintát, ennek köszönhetően inkább a történeti irodalom körébe tartozik. Adamik Tamás már egy másik munkájában rámutatott arra a hasonlóságra, amelyet – más kutatókkal egyetértésben – itt is hangsúlyoz, és amely Suetonius különböző császárelétrajzai, különösen is Augustus császár életrajza és a Nagy Károly-*vita* között mutatkozik.

A legszembetűnőbb a szerkezeti egyezés, hiszen mindkét uralkodó életrajza tizenkét részre oszlik. Ezen belül az egyes részek tematikájában is feltűnő a hasonlóság – származás, uralkodás, nagy tettek, magánélet és külső megjelenés tekintetében. Talán csak egy nagyobb különbségről értesülhetünk, nevezetesen Nagy Károly gyermek- és ifjúkora marad ismeretlen az olvasó előtt. Ezzel kapcsolatban viszont feltűnt az elemzőnek, hogy Einhard magyarul kodik, hogy erről nem ír, így módon még biztosabb a két mű közötti párhuzam, hiszen Einhardnak hiányérzete támadt egy olyan kérdés miatt, amit Suetonius bőségesen tárgyal munkájában.

A párhuzam ürügyén engedtessek meg nekem egy kis játék a mű szerkezeti szimbolikája kapcsán. A tizenkettes szám mint a részek száma bizonyára már Suetoniusnál is szimbólumértékű lehetett azáltal, hogy az akkor már tizenkét

hónapra osztott év és a hónapokhoz hozzákapcsolt csillagképek az adott műfaj esetében jól szimbolizáltak egy teljes életutat. A középkor is vonzódott a számokhoz, sőt azokhoz keresztény szimbólumértékeket is hozzárendelt. Ennek jelét láthatjuk többek között az egyházatyák legkülönfélébb írásaiban, de különösen is a matematikai tudományok körébe utalt zeneelméleti írásokban, egészen az érett középkorig. Számokban jutott kifejezésre a teremtés és az egész világmindenség harmonikus rendje, elegendő, ha a Bölcsesség könyvének (11,21) sokat emlegetett soraira gondolunk – *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti, vagyis Te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el* –, és ez lefedte a középkor egész gondolkodásmódját.

Így talán eljátszhatom azzal a gondolattal, hogy Einhard is folytatta a sort, aki-ben a tizenkettes szám keresztény olvasatban az apostolok számát is felidézhetette, ha mégoly közvetetten is. Feltűnő ugyanis, hogy az életrajz a tizenkét részen belül épp 33 kisebb egységre oszlik, ami ilyen módon a krisztusi életútra történő szimbolikus utalás Nagy Károlynak keresztény uralkodóként történő ábrázolásakor. Ennek a párhuzamnak jól kidolgozott formája gyakran visszaköszön a keresztény uralkodói kultuszban.

Az Augustus-életrajz felhasználása példaértékű: Augustus (Octavianus) a római birodalom principátusát hozta létre, Nagy Károly pedig a keresztény Nyugat császárságát alkotta meg. Tette ezt pápai támogatással, de a bizánci császár ellenében, aki a keresztény római birodalom egyedüli uralkodójának tekintette magát. Az új császárnak ezért legitimitációja érdekében a régihez hasonlóvá kellett válnia. A bizánci császárnak kijáró *iszaposztolosz*, azaz apostolokkal egyenrangú cím burkoltan az új császár számára is megcélzott rang kellett, hogy legyen.

Einhard szisztematikusan dolgozott, ügyelt az antik párhuzamokra, Suetonius mellett bőségesen merített Caesar, Livius, Florus, Tacitus, Iustinus és Orosius munkáiból is, de – különösen a műfaji szempontok megalkotásánál – a keresztény szerzőket is felhasználta, és a keresztény tanítást mindig szem előtt tartotta. (Adamik, 211.) Az életrajzból megtudhatjuk, hogy Nagy Károly vágyott mindenféle tudásra, kíváncsiságát felkeltették a csillagképek és az időszámítás is.

Augustus életrajzában hangsúlyosak a csodás égi jelek, melyeknek a császár különös és jövőjét befolyásoló jelentőséget tulajdonít. Nagy Károly *vitájában* is felsorakoznak bizonyos vészjósló jelek, de a kor már megszilárdult kereszténységéről tanúskodva ezek a pogány gondolkodás ismertető jegyeiként szerepelnek, tehát mint babonaságot tükröző, ezért a keresztény uralkodó által megvetendő jelek kerültek be az életrajzba, ami viszont szerkezetileg csak ezekkel együtt tudott megfelelni a suetoniusi mintának.

Károly uralkodói nagysága egyértelműen méltó az augustuséhoz, a párhuzam tehát jöjjön csak az antikvitásból, de a keresztény fölény is kapja meg a maga hangsúlyát. (Adamik, 229.)

Egy irodalomtörténetnek természetesen nem feladata, hogy teljességükben tárgyalja a bemutatni kívánt műveket. Adamik Tamás mégis a komplexitásra törekedett azzal, hogy egy-egy latin nyelvű forrásrészletet közül a fejezetekből, ezeknek fordítását is adja, majd pedig az adott fejezet fontosabb kérdésköreinek történelmi háttérrel kiegészített összefoglalását nyújtja. A sorra vett témák, így például a frankok helyzete, Károly korabeli megítélése, a pápasággal kialakított jó viszonya, ennek összefüggései, az öröklés, a felkenés kérdése, Saint Denis apátságának szerepe stb. ebben az összetettségben válnak igazi ismeretté az olvasó számára.

A választott részletek sorában figyelmet érdemel a szászok, illetve az avarok ellen folytatott hosszú háborúk leírása. Einhard nagyságát mutatja, hogy ezekben a korabeli politika minden lényeges mozzanata benne található – mégpedig zseniálisan. Einhard bevallotta is arra törekedett, hogy hálája jeléül az őt támogató uralkodó külső és belső tulajdonságairól, birodalomszervező és kultúrapártoló nagyságáról tanúságot tegyen. Ő, aki mindent látott, és ezért alkalmas erre a feladatra, nem vállalhatja a felelősségét annak, hogy bármi feledésbe merüljön (*Praefatio*; Adamik, 215). Ez formailag megfelel a korabeli művek esetében szinte kötelező szabadkozásnak.

Hadd emeljem ki Einhard zsenialitásának egyik példáját: interpretációjának megfelelően a háborút az uralkodó nem indítja, hanem *felvállalja* (*susceptum est*), hiszen az számára elkerülhetetlen, mert a háború hozza meg a békét, vagyis a birodalom megnyugtató birtoklását. Ahogyan a térítés is szükségszerű része a hódításnak, ha mégoly erőszakos is, mint például a szászok esetében, mert a térítés nyomán valósul meg a birodalom hitbeli egysége.

Egyébként Einhard olyan kiválóan forgatja a tollat, hogy Károly nagyra emelése érdekében képes elbűvölni olvasóját, aki így az avar birodalom felszámolását és teljes kincskészletének elhurcolását is pozitívan értékeli, már-már szimpatikusnak látva a hódítás véres vagy vértelenül erőszakos mozzanatait is, hiszen azok mind az aacheni palota építkezéseit és a kultúra támogatását tették lehetővé.

Károly tulajdonságainak, külsejének is külön fejezete van, amit Einhard Suetonius különböző életrajzaiból származó elemekből állított össze, de az egész ennek ellenére szerves egységet alkot, és még Nagy Károly alakját is hűen tükrözi. (Adamik, 225.) Itt finom utalással hangsúlyt kap az uralkodó „római” jelleme, megtudjuk róla, hogy kedvelte azokat a szórakozásokat, amiket a rómaiak is űztek, a sportokat, vadászatot, lovaglást, fürdőzést, ám Einhard ezeket a gyakorlatokat a frankokénak is mondja, a vadászatot egyenesen nemzeti sportjuknak tekinti. Ez úton is biztosítva olvasóját arról, hogy Nagy Károly egyaránt megfelel a frank és a kormányzása alatt élő romanizált lakosság elvárásainak, mi több, ilyen módon is megtámogatja Róma aacheni *translati*ójának elvét.

Adamik Tamás grammatikai síkon is rámutat arra, hogy a mű előképekhez nyúl vissza. Részletezi azokat a szófordulatokat, amelyeket Einhard a különböző

császáréletrajzokból kölcsönzött, vagy amelyeknek épp ellentétpárjaival operálva tudott a szerző burkoltan utalni a használt forrásra.

Einhard az életrajz megírása után két hagiográfiai művet alkotott. Előbb Marcellinus és Petrus Diocletianus kori mártírok csontjainak áthelyezését (*translatio*), majd pedig ugyanezen mártírok szenvedéstörténetét (*passio*) örökítette meg egy-egy munkájában. Ez utóbbi egy 118, egyenként háromsoros versből álló dogmatikai tartalmú mű, a Jézus istenségét tagadó eretnektanítás elítélésére.

Bizonyára a korszakban párhuzamosan zajló bizánci képvita készítette Einhardot arra, hogy megírja másik dogmatikai tárgyú munkáját *Quaestio de adoranda cruce* címmel. Az értekezésben a helyes imádkozás kérdését taglalja az *oratio* és *adoratio* fogalmakon keresztül, melyeket görög nyelvű szentírási részletekkel alátámasztva a *proszeukhé*, illetve *proszkúnészisz* szavaknak felelt meg.

Tudnunk kell, hogy 787-ben a II. nikaiai zsinaton képtisztelő határozat született, mely különbséget tett a képek tisztelete (*proszkúnészisz*) és az imádás (*latreia*) között. Ezt a határozatot a pápa megküldte Nagy Károlynak, de hibás latin fordításban. Az aacheni udvarban erre válaszul született meg 794-ben – feltehetőleg Alcuin tollából – a *Libri Carolini*, egy olyan irat, mely kompromisszumra hajló álláspontot tükröz. A fogalmi megkülönböztetés problematikája így napirenden lévő kérdés volt Nagy Károly udvari környezetében.

Nem lehet véletlen, hogy Einhard védőbeszéd-jellegű értekezést ír a szent keresztnek kijáró *proszkúnészisz*, vagyis az odajárulva történő imáadásról. A *proszkúnészisz* gesztusát valójában testbeszédnek tekinti, Jeromos szavaira utalva, aki a Jeruzsálembé érkező Szent Pauláról írja, hogy „leborult a kereszt előtt, és mintha a rajta függő Urat látná, imáda”, míg *proszeukhénak*, Mátétól kölcsönözve, az értelem szerinti imádkozást tartja. Ezt a művét annak a nála 30 évvel fiatalabb, akkor éppen Fuldában tanuló Lupusnak ajánlotta, akinek levélkorpusza szintén szerepel Adamik Tamás irodalomtörténetében.

Einhard Nagy Károly halála után Jámbor Lajost is szolgálta tanácsadóként. Fennmaradt az uralkodó feleségéhez, Judithoz írt levele, amelyben betegségéről tudósít, jelezve, hogy emiatt nem tudott eleget tenni valamilyen királyi küldetésének. Ez pedig nem nézhető el csak úgy egy alattvalónak, kéri tehát a császári feleség közbenjárását. Személyes viszontagságainak leírása közepette sok-sok adalékkal szolgál a korabeli életmód és viselkedéskultúra tárgyában.

Adamik Tamás a Karoling-kor irodalmában összességében a keresztény jelleg látványos megnyilvánulását hangsúlyozza szemben például a kora keresztény szerzők stílusában egyértelműbben jelentkező antik szerzői hatással.

Napjainkra nézve pedig örömmel nyugtázhatjuk, hogy szerencsésen gyarapszik azoknak a könyveknek a száma, amelyek a kora középkor kultúráját hivatottak megismertetni a szakmai közeggel és a szélesebb közönséggel. 2014-ben mutattuk be Adamik Tamás kora középkori latin irodalomtörténetét, a mostani kötet előz-

ményét, amit szintén a Kalligram Kiadó adott ki; 2016 őszén jelent meg magyar fordításban Pierre Riché 6-8. századi, tehát ugyancsak a barbár királyságok korát felölelő nagyszabású kultúrtörténeti műve a Szent István Társulatnál; pár évvel ezelőtt jelent meg ugyanott Arnold Angenendt *Kora középkor* című munkája – hogy csak a legátfogóbbakat említsük. A sor még folytatható lenne, és ez kifejezetten örömteli, látva azt a hangsúlyeltolódást, ami újabban a középkorai, és ennek következtében az egyetemi történelemoktatásban is tapasztalható, sajnálatosan nem a régebbi korok javára.

Bubnó Hedvig

Sedulius Scottus, Iohannes Scottus Eriugena és Lupus de Ferrières értékelése

Kritikai hozzászólásomban a *Latin irodalom a Karoling-korban* című monográfia három utolsó szerzőjére (Sedulius Scottus, Iohannes Scottus Eriugena és Lupus de Ferrières életművére) fókuszálok, de ennek alapján is következtetni lehet Adamik Tamás értelmezői, szerkesztői és fordítói hármas stratégiájának (a teljes kötetre kiterjedő) lényegesebb vonásaira. A filológusi, olvasói, tudósi és fordítói alázat erejére, mely szinte megismételhetetlenül heroikussá magasztosítja a teljesítményt. Nem pusztán irodalomtörténetet kaptunk kézhez, hanem egy átgondolt elvek alapján szerkesztett antológiát is. Nem csupán a történeti összefüggésrend kontextuális káoszában vag rendet a szerző, hanem sokszor érzékeny, poétika- és retorikaközpontú elemzéseket is kínál.

Sedulius Scottus életművének rétegezettsége világosan jelzi: különösen művelt alkotóról van szó, olyasvalakiről, aki ráadásul sokra becsüli a filológiát, és még exegéziseiben is hagyja érvényre jutni azt. A Biblia egyes könyveire írt bevezetőit rendre a szerény *explanatiunculae* terminussal illette: ez a különös terminus azonban mintha valóságos életelve lenne az ő komplex szellemi tevékenységének. Versei is hasonló magyarázatok, „magyarázatocskák” az élet nagy kérdéseire, kihívásaihoz; nincsenek hatalmas, kozmikus témái, a köznapi apróságok viszont azonnal kozmikus magasságokba emelkednek, mihelyt hozzájuk nyúl: az iszonyatos hóvihár alkalmat ad a tomboló természettel való egzisztenciális szembenézésre, a költői-emberi önvizsgálatra, a létszorongatottság általános kifejezésére. A kiszámíthatatlan természeti próbatételek, illetve az isteni harag antik köntösben jelenik meg, Aquilo és Boreas képében, a feloldást és feloldozást a püspök jelképezi, aki ajándékokkal lepi meg a földi lét szenvedéseitől meggyötört, tisztaságra áhítózó „lelkeket”. Sedulius költészetében az antikvitás nem pusztán a motívumok szintjén teremt kapcsolódási felületet az ókorral, de a költő nyelvi megoldásait is alapvetően befolyásolja: e tekintetben különösen erőteljes Vergilius intertextuális jelenléte. „kétfejű bestiaként”, azaz szörnyetegként elképzelt éhség és szomjúság heroikus küzdőteret hoz létre. Adamik Tamás elemzésének retorikai érzékenységét jelzi, hogy észreveszi, Sedulius szövege szinte öntudatlanul fordul át leírásból átkozódásba. A vers itt is megenged egy eszkatológiai olvasatot is: a megmentőként

érkező püspök az igazságra kiéhezett lelkeket táplálja Isten testével és vérével. A létezés minden elemének célelvűsége és a teremtés tökélye olykor szinte ironikus dimenziókba merülve mutatkozik meg: az egyik költemény tárgyát képező három bárány nemcsak hogy minden tekintetben hasznosítható (húsa a létezés bestiális ellenségét, az éhséget győzi le, gyapja a másik bestiát, a hideget, bőre, lévén hogy pergamen készül belőle, pedig lehetővé teszi magát az írást), de meg is dicsőül, s a Kos csillagkép fogadja be távozó lelkeiket. Természetesen ebbe a versbe sem nehéz belelátni egy termékeny szakrális jelképiséget. Sedulius a misztikus számokkal is ügyesen dolgozik, kompozíciós erőt tulajdonít nekik, pl. Hartgar püspök halottsiratója 12 strófából áll. Ez a tizenkét mennyei drágakövet, illetve apostolt jelképező szerkezet az időtlenség kozmikus rendjébe iktatja a püspök emlékét.

Ez a hús-vér ember, aki a teológiában is a földi élet megélhető pozitívumaira fókuszál, írt egy kiváló királytükrotről is, melyben az *arsot*, a művészetet, tudományt és a mesterséget Isten „munkaeszközének” tartja, s így a földi munkálkodás abszolút metaforájaként kezeli. *De rectoribus Christianis* c. művét 855 és 859 között állította össze II. Lothár számára: abból a Cicero idején is jól ismert tézisből indul ki, hogy aki uralkodni akar, annak először is önmagát kell uralnia. Különösen érdekes, hogy a gonosz, a rossz uralkodókról is ír egy fejezetet, a metaforikus nyelv itt is erős: a rossz előljáró útonálló, vadállat, felbőszült oroszlán és kiéhezett medve. A konkrét példatárban számít az apokrifok ismeretére is (erre példa Pilátus elítélésének története). Erős érzéke van a portréteremtéshez, még akkor is, ha ezek a portrék csak imaginárius alakok, mint pl. „az igazságos királyé”, akit pl. a *clementia* és a *serenitas* kombinációja tesz vonzóvá a tömegek számára. Az igazságos király pedig Isten hét legszebb teremtményének egyikévé válik.

Iohannes Scottus Eriugena, az ír származású szerző, akárcsak Sedulius, szintén jártas volt a görögben is: sőt, szinte prehumanista szenvedéllyel fordított görögből. Míg Sedulius az antik, latin klasszikusok sűrű versnyelvét képes újraaktiválni, Eriugena a görög egyházatyák gondolatvilágához közel kerülve alkotja meg *Periphyseon* (*A természetekről*) című nagyívű bölcseleti dialógusát mester és tanítvány között a létezők organikus rendjéről. E mű a bölcseleti-filológiai értelmező munka tempójáról is beszél: az értelmezés és újraértelmezés végtelen dinamikáját hangsúlyozza. Az abszolút teória képtelensége mellett érvel, az értelmezési folyamatot pedig a *transitus*, az átmenet kategóriájának segítségével kapcsolja össze történeti narratívává. Költeményeiben ennél konzervatívabb: az antik „fikciót” Iuvenecus eposzköltő nyomán nem sokra becsüli a keresztény igazsággal szemben, alkalmi költeményei inkább biográfiai adalékok. Különösen érdekes, hogy időnként megszólaltatja pl. az epigrammahagyomány „martialisi” szellemességét is. Egy tolvajról írt leoninus disztichonjában pl. a rabló egyetlen erényének azt tartja, hogy végre meghalt. A predestinációról külön könyvet ír. A témáról a kor számos nagysága fejt ki véleményét: a saját akarat mellett érvel, és az újplatonista

álláspontnak megfelelően Isten mint jó egyszerű létezőként jelenik meg nála, a nemlétező ellenuniverzumaként, ebből kifolyólag a bűnöket ténylegesen nem Isten okozza, hanem az emberi bűnösség generálja a saját poklát. Homíliai érzékeny és költői szerzőnek mutatják, János evangéliumához illesztett prologusában pl. ilyen mondatot találni: „A sas misztikus hangja kopogtat az egyház fülén”.

Lupus de Ferrières munkáiból Adamik Tamás nagyon jó érzékkel válogatta ki csevegő, lendületes leveleit, az *amor litterarum* e fantasztikusan életszerű dokumentumait. A korabeli könyvkultúra és értelmiségi magatartás izgalmas tárházaival van dolgunk, ráadásul olykor egy-egy tudományos vagy teológiai kérdés mélyrétegeibe, intim alakulástörténetébe is betekinthetünk. Lupus alapállása rendkívül szimpatikus, nem egyszer a természetes tudásvágy miatt felvállalt tudatlanságával szembesít. *Könyv a három kérdésről* c. művében ő is szembesül a predesztináció kérdésével. Irodalmi szempontból szentéletrajzai (legendái) izgalmasabbak: Szent Maximinus és Szent Wigbert élete a csodás elemek mellett gördülékeny nyelvi kifejezőeszközei miatt is figyelemreméltó. Szent Wigbertről szentbeszédek és költeményeket is írt. Az egyik, ambrozianusokban költött „klasszikus” himnusza a példaállítás szándékával íródott, de Lupus az antik formát is mesterien használja: *En piis splendent...* kezdetű szapphói strófákban megalkotott verse ékesen bizonyítja ezt. Lupus a variánsok híve: egy-egy téma nem pusztán önnön műfaján belül, de más regiszterben is megszólal.

A szövegrészletek magyarítása zömében szintén Adamik Tamás munkája: rejtett költői energiákat buzogtat fel, a forma biztonsága számára tehetségénél fogva eleve adott. A *Latin irodalom a Karoling-korban* című kötet nem pusztán egy hatalmas tudományos-ismeretterjesztő vállalkozás: felhívás is mind tudományos, mind művészi diskurzusra egy sokszor félreértett, a „sötétség” mítoszába taszított, ám még a populáris kultúrában is divatos középkori hagyományról.

Csehy Zoltán

Birtalan Ágnes:
„Veszett farkas a hátasod, tűzkigyó az ostorod”
A mongol sámánizmus történetének hiányzó láncszeme

BUDAPEST, L'HARMATTAN – EQUINTER, 2015

Birtalan Ágnes – akit sámánság-kutatóként nem szükséges bemutatni – egy 1991 óta évi rendszerességgel folytatott átfogó mongóliai terepkutatás sámánizmussal kapcsolatos eredményeit mutatja be ebben a hangulatos című kötetben. A bevezetés felhívja a figyelmet arra, hogy a jelen kötetben vizsgált anyag különösen a kilencvenes évek elejéről származik, vagyis a mongol sámánság nem sokkal később fokozatosan bekövetkező intézményesülése előtti időből. Ez a kronológiai behatárolás magyarázza a mű alcímét is: a politikai változásokat közvetlenül követő időszak népi vallási jelenségei képezik a hiányzó láncszemet a 2000. után modernizálódó sámánizmus és a szocialista korszakban titokban gyakorolt hagyományos sámánság között. A feldolgozás szövegközpontú, ezért a jelen – történeti-elméleti – kötetet a szerző szándéka szerint követni fogja egy antológia, amely magukat a forrásszövegeket teszi majd közzé.

A bevezetés és a II. fejezet („A mongol népek sámánizmusának történeti kontextusa”) egyaránt szembesül a sámánizmus definíciójának kérdésével. A meghatározáshoz lényegileg egy indukción keresztül jutunk el, amely a sámán mint az emberi közösség és a szellemvilág közötti vallási közvetítő összes fontosabb képességét, jellemzőjét, funkcióját leírja. Ilyenek különösen a védőszellemet (*ongont*) rejtő szakrális tárgyak használata, a transzba esés, a szellemvilággal való kapcsolatba lépés, gyógyítás, jóslás, időjárásvarázslás, mely tevékenységek történetileg korai meglétét Birtalan Ágnes késő-középkori források – például Guillelmus de Rubruc *Itinerariuma* (1253-1255) – alapján is igazolja. Nem marad el a nagy émikus forrás, *A mongolok titkos története* vallástörténeti szempontú tárgyalása sem: hosszú idézet mutatja be, hogy Dzsingisz kán korában milyen nagy szerepet játszott egy sámán – közelebről Teb-tenggeri – az udvari politikában. A sámánok további jellemzőit időrendben olyan kora újkori kutatók műveiből ismerhetjük meg, mint amilyenek Johann Georg Gmelin (1709-1755) és Peter Simon Pallas (1741-1811), akik közleményeire a mai kutatás is támaszkodik. Különösen érdekes itt P. S. Pallas leírása az *ongonok* rituális használatáról.

A III. fejezet a szerző által összeállított szövegkorpuszt mutatja be, amelyet elsősorban az észak-mongóliai darhat és a nyugat-mongóliai ojrát népcsoport-

tok körében gyűjtött, valamint ismerteti e népek kultúrtörténetét. A IV. fejezet („A mongol sámánmitológia a terepkutatás során gyűjtött szövegek alapján”) különösen az *ongon* képzetét járja körül rengeteg példa segítségével. Birtalan Ágnes mindenekelőtt rámutat, hogy a hármassoztatú világkép (alsóvilág, középső világ, felsővilág) a buddhizmus mongóliai megjelenése előtti, eredeti sámánságban nem teljesen következetesen végiggondolt képzet. A hármassoztatú mitológiai világ a későbbiekben szinkretisztikusan kombinálódott különösen a buddhizmusból származó „lelkek helye” képzetével. A fejezet fő hangsúlya azonban kétségtávol az *ongon*ra esik. A szerző először tisztázza a kifejezés nyelvészeti háttérét, különböző alakjait, dokumentált jelentéseit, szinonímáit, illetve a különböző kifejezéseket, amelyekbe a terminus beléphet. E széles szemantikai mezőben első helyen a „védőszellem” jelentés áll, illetve a „védőerővel bíró amulett, kultusz tárgy” jelentés. Miközben biztatjuk az olvasót a több oldalon át történetileg is tagolt lista részletesebb megismerésére (különösen érdekes IV. Ince pápa követe, Plano Carpini *ongon*-leírása a XIII. századból), mi itt csak arra hívjuk fel a figyelmet, hogy külön alfejezetek foglalkoznak az *ongon*képzet eredetének kérdésével (elhalt ősök vagy sámánok lelkéből szokás eredeztetni), valamint azzal, hogy a sámánok fizikailag milyennek érzékelik *ongon*jukat (tipikusan légneműnek és állatalakúnak). A szerző egyebek mellett saját gyűjtéséből idéz sámánokkal folytatott lebilincselő beszélgetéseket ezekről a témákról. Egy exkurzus pedig az állatalakú segítőszellemeket tárgyalja a fejezet végén.

Az V. fejezet („A mongol sámán tevékenysége”) a sámán feladatait részletezi egy hosszú Diószegi-idézet nyomán, melyet a szerző több ponton is csak megszorításokkal, korrekciókkal fogad el. A szibériai sámánkutatás magyar klasszikusa, Diószegi Vilmos, a *Samanizmus* szerzője ugyanis tagadta, hogy a sámán tevékenységében valamilyen „transzcendentális [értsd: transzcendens] szükséglet” nyilvánulna meg, a transzba esést pedig tömegpszichológiai szükségletre és a „sajátos szibériai neurotikus alkat”-ra vezette vissza. Az ilyen redukcionista magyarázatok persze nem ismeretlenek az irodalomban (lásd például Rasmussen sámánság-értelmezését), de amellett, hogy ideológiai elfogultság jelei lehetnek, érthetetlennek tüntetik fel magát a sámánkutatás *ratio essendijét*. Birtalan Ágnes elemzése azonban sokkal szélesebb körű nemzetközi szakirodalomra és saját gyűjtésre támaszkodik, melynek érdekessége, hogy a sámánasszonyok kiemelt szerephez jutnak benne. Itt tudjuk meg azt is, hogy az ún. „fekete sámán” elsősorban prebuddhista mitológiai és rituális háttérbe tartozik, míg a „sárga sámánok” gyakorlatában jelentős a buddhista hatás. A tevékenységeik első közelítésben „nappali” és „éjszakai” rituálékra különíthetők el. Ezután a bevezető osztályozás után hat, fényképekkel gazdagon illusztrált esetleírást kapunk, amelyek közül öt női sámánnal kapcsolatos. Az esetleírások bemutatják egyebek mellett a sámánná válás folyamatát (itt gyakori a sámánbetegség említése), a sámán *ongon*jait, rituális tárgyait, az általa megtartott

tabukat. A sámánok főleg jóslással, gyógyítással, illetve „az emberi és szellemi világ közötti kibillent egyensúly helyreállításával” foglalkoznak.¹

A VI. fejezet nemzetközi szakirodalom bevonásával tipologizálja a mongol sámán-rituálét, és alapos strukturális elemzést nyújt az egyes rítusokról. Igen érdekes itt az időjárásvarázslás részletes bemutatása több, különböző korú forrás (pl. Marco Polo), illetve gyűjtés alapján. A következő fejezet egy nagy kaliberű gyűjtés és projekt eredményeit összegzi, mely a sámánok tárgyi kultúrájával kapcsolatos. Miután a tárgyi kultúrát nagyban befolyásolja a szakrális tér, ahol ezeket a tárgyakat használják, ezért – elsősorban nomád sámánok vizsgálatáról lévén szó – a szerző mindenekelőtt a jurta mint szent tér elemzéséhez fog. Itt kiemelkedően fontos a bejárattal szemben elhelyezett házioltár, melyet már a korai keresztény követek – így például a XIII. századi Giovanni da Pian del Carpine – leírásaiból is ismerünk. A házioltár alapja minden esetben egy festett láda (*awdar*, *awdr*), melynek tetején az áldozati edények, szobrocskák és egyéb sámánkellékek foglalnak helyet. Legfontosabb azonban az *ongonok* megjelenítése, ami lehet kisméretű állatbőr, kő, díszített figura szinte bármely anyagból, selyemszalagok. Az *ongonok* lehetnek állat- vagy emberalakúak, utóbbi esetben gyakran felismerhetően női vagy férfi jellegűek. Az *ongon*-megjelenítések külön csoportja a rajzos (tehát kétdimenziós) ábrázolás, amely típuson sokszor felismerhető a háromsztatú világ képe, a világfa, a Nap és a Hold, valamint maguk a sematikus ábrázolt szellemlények. A sámáneszközök közül fontos még a gyakran mitikus rajzzal díszített dob (*xengereg*), amely az énikus magyarázatok szerint vagy a sámán lelkének, vagy az *ongonnak* a hátsólovaként is funkcionál; továbbá a doromb, a (buddhista) olvasó és a kés.

A kötet utolsó, nyolcadik fejezete filológiai tartalmú: Birtalan Ágnes itt a beszédaktus-elmélet alkalmazásával elemzi a sámánszövegek tipikus szókészletét, szófordulatait, a sámánok – mint írja – „szaknyelvét,” a női nyelv megjelenését, idegen (különösen tuvai) szavak és írott nyelvi formulák benyomulását. Az elemzés kimutatja, hogy buddhista kifejezések nyelvi zárványként megőrződnek a részben még buddhista nevelést kapott sámánok rituális nyelvében. A sámán továbbá az ún. tiszteleti szóhasználat folytán apának vagy anyának szólítja a segítő szellemét, illetve tabunéven szól hozzá. A morfológia síkján jellemző honorifikus eszköz a többes szám használata egyetlen *ongonnal* szemben is. A jellegzetes szókészlet, melyet az *ongonok* leírására vagy megszólítására alkalmaznak, különösen az erő, a fényesség és az égi jelenségek képzetait társítja a szellemekhez. Amikor ellenben a sámán önmagáról beszél a kutatónak, akkor a „kötelező szerénység” kinyilvánításaként gyakran pejoratív kifejezéseket használ saját magára – ennek érdekes, morfológiai szintű eszköze a szókezdő mássalhangzó lecserélése *m*-re. E fejezet további érdekessége a női nyelvhasználat bemutatása a sámánszövegekben, melynek során

¹ 121. o.

a szerző sajátos intonációs és fonetikai elváltozásokra is felhívja a figyelmet, illetve arra a jelenségre, hogy a női sámánok sajátosan női taburendszernek megfelelően kerülnek bizonyos szavak – különösen rokonsági terminusok – használatát. Nemektől független sajátosság az idegen nyelvi elemek megjelenése a sámánnyelv rituális használatában – a fent már említett, szomszédos tuvai nyelven kívül a tibeti használata valószínűsíthető. A kötet záró megfontolásai a sámánok által használt rétegnyelvre irányulnak. Ez a kutatás már kivezet a kilencvenes évek sámánságából, és a 2000. utáni időszakban országos szinten szerveződő, „intézményesülő,” bizonyos fokig urbanizálódó sámánizmus tárgykörébe vág.

Mint látható, a jelenkori mongol sámánizmus gyakorlatilag teljes spektrumát, minden lényeges jelenségét lefedi, tárgyalja, elemzi Birtalan Ágnes monográfiája. Az elemzéseket sok szöveges példa és fénykép is kíséri, amelyek élővé teszik a diszkussziót. Aki a mongol sámánság értő bemutatását szeretné kapni történeti-filológiai-néprajzi megközelítésben, az forgassa a *Vesztett farkas a hátasod-at!*

Vassányi Miklós

Fazekas Sándor (szerk.):

„Jobb aranyat csinált a császárnál is.” A szebeni Nicolaus
Melchiornak tulajdonított alkímiai mise és utóélete

BUDAPEST, BALASSI KIADÓ, 2017

„A Mindenségben minden fejlődik – mondta. – A bölcsek számára pedig az arany a legfejlettebb fém. Ne kérdezd, miért: nem tudom. Csak azt tudom, hogy a Hagyománynak mindig igaza van. Az emberek azonban tévesen magyarázták a bölcsek szavait. És az arany a fejlődés jelképéből a háború jelképévé vált.”

„Az alkímisták sok évet töltöttek a laboratóriumokban, és figyelték a tüzet, amely a fémeket megtisztítja. Olyan sokáig figyelték, amíg fokozatosan eltűnt a fejükből minden világi hiúság. És egy szép napon megállapították, hogy voltaképpen saját magukat tisztították meg.”

(P. Coelho: *Az alkímista*, ford.: Simkó Gy. és Piros Á.)

A magyar könyvpiacon megjelent latin forráskiadások között kuriózumként szerepel az aranykészítés receptjét (*processus sub forma missae*) mise formájában bemutató, nemrégiben megjelent impozáns kötet. Amikor az olvasó kezébe veszi a számos képpel gazdagon illusztrált művet, talán először azon gondolkodik el, hogy mit is érthetett a szerző alkímiai mise alatt, hiszen a két szó nehezen fér meg egymás mellett, amennyiben a hivatalos egyház felfogásától meglehetősen távol állt az alkímia, s azt egyenesen az ördög művének tekintette. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a kötetben szereplő egyik írást, a protestáns Maier 1617-ben megjelent *Symboláját* a pápai udvar már 1624-ben betiltotta. Jóllehet az alkímisták bizonyos mértékig igyekeztek igazodni a hivatalos egyházhoz, így a mise szertartásrendje is alapvetően a katolikus hagyományt követte, s ezért az egyház blaszfémianak tekintette azt. Az anyag átalakulásának megfigyeléseire épülő titkos *ars* ugyanakkor több tudományterületre is nagy hatást gyakorolt, megfigyelései előmozdították a kémia, az orvostudomány, sőt a pszichológia további fejlődését. Mindennek háttérében ott állt a Hermés Trismegistos tanításaihoz kapcsolódó hermetikus filozófia, vagyis alapvetően egy pogány filozófiai rendszer, amelynek elméletét követői a gyakorlatban igyekeztek megvalósítani. Nem véletlen, hogy sokszor maguk az alkímisták orvosok, akik így egyszersmind a múlt-kor egyfajta alternatív gyógy módjával kísérleteztek. Nem csupán az anyag átalakítása, az arany előállítás volt a cél, sokkal inkább a gyógyítás, amely szerintük a természet működésében ható okkult erők feltárásának segítségével lehetséges. A kötetben szereplő források szerzői többnyire maguk is orvosdoktorok. Az orvostudomány

és a filozófia összetartozásának tradíciója az ókorig nyúlik vissza, a görög filozófus megnevezése egyszersmind *iatros*, azaz ‘orvos.’

Amikor végigtekintünk a kötet fejezetcímein, láthatjuk, hogy nem csupán Melchior miséjének utóéletét megörökítő alkimista szövegekkel találkozhatunk, hanem hasznos, az értelmezést segítő tanulmányok is kiegészítik ezeket.

A „Bevezetés”-ben Fazekas Sándor Melchior személyének igyekezett nyomába eredni. A szebeni származású tudóst 1531-ben pénzhamisítás vádjával ítélték el, ezért I. Ferdinánd (1526-1564) Prágában lefejeztette. Kérdés azonban, hogy a Melchior neve alatt fennmaradt misét, az orvos tevékenységét, s a szöveg kézirátát mikorra datáljuk. Ezzel kapcsolatban Fazekas Sándor új javaslatot állt elő, lelkiismeretesen boncolgatva a szerző, a mű és a tradíció egymáshoz való viszonyát.

A második fejezet útmutatót ad a könyvben bemutatott szövegekhez. Megtudhatjuk, hogy Melchior miséje először a francia alkimista, Nicholas Barnaud (1539-1604) azon kiadványában jelent meg, amely valójában egy titokzatos bolognai sírfeliratot vizsgáló tanulmány kommentárja volt. Fazekas Sándor és Hamvas Endre, a fejezet írói tágabb teret adnak Michael Maier „Tizenkét nemzet aranyasztalának felajánlása” (*Symbola aureae mensae duodecim nationum*) című művének, ami azért is érdekes, mert e könyv célja elsődlegesen a kémia tudományának (*ars chymica*) védelme volt. Maier az antik tradícióhoz kapcsolható *symposion* keretében érvelt az alkímia *autoritasa* mellett, vendégül látva többek között az egyiptomi Hermést, a görög Démokritost, a német Albertus Magnust, az itáliai Aquinói Szent Tamást, az arab Avicennát és természetesen a szebeni Melchiort. Írásában Galénos elem- és nedvtanát összekapcsolta a sztoikus *sympatheia*val, a makro- és mikrokozmosz összefüggéseire vonatkozó elmélettel. Maier *Symbolájában* a szebeni Melchior okfejtésének logikus érvelésével vette védelmébe az alkímiát Pyrgopolinices támadásaival szemben. A szövegekhez írott segédletben a szerzők egyúttal a fordítási nehézségekre is felhívják a figyelmet, röviden magyarázva a főbb terminusok (pl.: *spiritus*, *pneuma*, *symbola*) összefüggésrendszerét.

A szövegeket közlő harmadik szakaszban négy forrásrészletet találhatunk. Elsőként a Barnaud-féle kiadásban (1597) megjelent részletet olvashatjuk Hamvas Endre fordításában. A második szöveg Benedictus Figulus „Mennyei arany kincseskamrácskája” (1608; ford. Fazekas S.), a harmadik Maier fent említett írása (1617; ford. Hamvas E.), végül Andreas Libau „Az alkémiai titkokról szóló értekezés”-ének második könyve (1613; ford. Hamvas E.) szerepel. Utóbbi szerző érdekessége, hogy elsősorban a kémiai folyamatleírásokra koncentrál, s nála a misztikus magyarázatok háttérbe szorulnak. Az alkímisták által közölt kémiai folyamatok értelmezését ugyanakkor nagyban segíti a könyvben szereplő számos kép és ábra, amelyek egyúttal vizuális élményt is nyújtanak az olvasó számára.

Egy könyv ismertetőjének egyúttal az is feladata, hogy kritikával illesse az általa bemutatott művet. Ebben a tekintetben csupán annyi megjegyzésünk lenne, hogy a

forrásszövegek bevezetésül jó lett volna bemutatni a mise szövegét lecsupaszítva az egyéb kiadványokban megjelent körítéstől, ezzel egyértelművé téve, hogy valójában mi lehetett az alkimista szertartás eredeti szövege, amennyiben Melchior miséje Barnaud és Jung írásában betétként jelenik meg, míg Libau csupán egy részét közli.

A kötet záró szakaszában három tanulmányt olvashatunk, amelyek mindegyike hozzájárul az alkimista szertartás interpretációinak további magyarázatához.

Itt kapott helyet C. G. Jungnak, a neves pszichiáternek, az analitikus pszichológia megalapozójának tanulmánya. Ő az alkímiai folyamatok leírásában a psziché működését látta kifejezésre jutni, s nemcsak korábbi, e témához kapcsolódó művekkel, hanem liturgikus szövegekkel is egybevetette a Melchiornak tulajdonított misét. Szöcs Géza méltán írja remek utószavában, hogy a könyv „műfaját tekintve tehát egy alkímiai mise forrásközléssel kiegészített művelődéstörténeti bemutatása.” A kötet így nem csupán történészkörökben, hanem a pszichológia iránt érdeklődők számára is nagy érdeklődésre tarthat számot.

Hamvas Endre Michael Maier életének és műveinek bemutatására vállalkozott, s egyúttal a hermetikus-paracelsusi és a rózsakeresztes tradíciót vizsgálta. E tanulmányban nem csupán a szövegek között szereplő „Tizenkét nemzet aranyasztalának felajánlásai” (*Symbola*) (1617) című munkát tárgyalja, hanem Maier másik, e művel közel egy időben keletkezett *Atalanta fugiens* (1618) című írását is, mégpedig elsősorban a hermetikus előzmények vonatkozásában. Hamvas Endre a közép- és kora újkori alkímia alapjait, az ókori hermetizmust tárja röviden az olvasó elé, így a teljes kötetnek e szakasza kulcsfontosságú a Melchiornak tulajdonított mise interpretációjához. Maier művében, a *Symbolában* az egyiptomi király, filozófus és pap Hermés Trismegistos, a háromszorosan nagy Hermés a szimbolikus, érvelés formájában vívott harc fővezére. Maier mindezzel azon törekvésének adott hangot, hogy bebizonyítsa, a kémiát, ill. az alkímiát igazi, mégpedig az orvostudománnyal egyenértékű tudománynak kell tekintsük. A szerző antik irodalomban való jártaságát tükrözi, hogy nem csupán a reneszánsz idején elterjedt fordításokat ismerte (pl. Marsilio Ficino *Corpus Hermeticum*hoz írott bevezetőjét), hanem az eredeti klasszikus szövegeket (pl. Pliniust) is olvashatta. Hamvas Endre ugyanakkor rámutat a hagyomány két jeles képviselőjének, Paracelsus és Christian Rosenkreutz működésének jelentőségére, hiszen alakjuk a nyugati hermetikus-alkímiai tradíciótól teljességgel elválaszthatatlan. Mindeközben ismerteti a korabeli alkimista irodalom néhány kiemelkedő produktumát.

Keserű Bálint tanulmányában az alkimista irodalom 17. századi kiemelkedő alkotásainak igyekszik nyomába eredni, röviden ismertette az alkímia népszerűsítésében nagy szerepet játszó emblémás könyveket, amelyek elsődleges célja az volt, hogy a múltbeli hagyomány segítségével bizonyítsák e tudomány ősiségét és érvényét. Ezek között különös figyelmet érdemel a „Filozófusok rózsakertje” (*Rosarium Philosophorum*) című sokszínű *florilegium*, amely az alkimista szerzők

tanításainak gyűjteménye. Az auktorok között találjuk többek között a Maiernél felvonultatott tudósokat, így Démokritost, Avicennát, Albertus Magnust. 1652-ben látott napvilágot Elias Ashmole *Theatrum Chemicum Britannicum* című sorozatának első darabja, a 15. századból származó *Ordinall of Alchemy*, Thomas Norton alkotása, amely eredeti nyelven e kiadásban jelent meg először. Említést érdemel Oswald Croll fő műve, a *Basilica chymica*, amelynek függeléke tartalmazta a szerző népszerű írását, a *De signaturis internis rerumot*. Örvendetes, hogy ezt az írást a magyar közönség is olvashatja (Magyar L. A.: *Magia naturalis*, Budapest, 2005). Keserű Bálint M. Maier műve (*Symbola*) nyomán hangsúlyozza, hogy a hermetikus tudomány a 17. században Kelet-Közép-Európába tolodott át. A magyar történelemben Melchior szűkebb pátriája, Erdély különös szerepet töltött be, egyrészt azért, hogy a függetlenségi mozgalmak kiindulópontja volt, másrészt pedig befogadta az új eszméket hirdetőket, s így vallási sokszínűségével az alkímistáknak is egyfajta bázisa lehetett. Ebben a tekintetben itt politikai és vallási reformtörekvések karöltve mutatkozhattak meg. Ennek egyik megnyilatkozása az üdvtörténeti jelentőséggel bíró alkímista tradíció.

Az anyag átlényegítésének tudománya ugyanakkor összekapcsolódott az értékek, s elsősorban az erények mentén kikristályosodó arannyá válás folyamatával. Az aranycsinálás a szellemi és kiváltképp a lelki gyarapodás processzusával fonódott össze. E motívum az anyag átalakításának kulcsa, hiszen a metamorfózis valójában a szellemi tényező hatására megy végbe. Ehhez a folyamathoz az alkímiai mise volt az a szertartás, amelynek során az anyag átalakul. Az alkímia ugyanakkor konkrét anyagi célt is szolgált: a megrendelőnek, avagy az uralkodónak a törökellenes küzdelmekhez volt szüksége arra a pénzre, amely a szükséges fegyvert és haderőt biztosíthatta – „ad exstirpandum Turcas”, ahogyan a mise szövegében szerepel. Fazekas Sándor bevezető tanulmányának elején a következőképpen fogalmazta meg mindezt: „A századokon át elterjedt és a nyomtatott kiadások címe által is továbbörökített történet szerint a szebeni Nicolaus Melchior egy mise formájú aranycsináló receptet írt egy magyar királynak, hogy az azzal készített aranyon vásárolt hadsereg segítségével kiűzhesse a törököt. E tartalmakat a mise liturgikus rendjét felhasználva írja le komoly alkímiai ismeretek birtokában.” A 15-17. századi Európa számára az alkímia egyszersmind Európa keresztény értékeinek védelmét is jelentette.

Csízy Katalin

Martin Buber: *Istenfogyatkozás*

BUDAPEST, TYPOTEX, 2017

Martin Buber műve Gáspár Csaba László kiváló fordítói munkájának köszönhetően immáron magyarul is elérhető. Buber alapgondolatait a korábbi *Én és Te* című esszéje nyújtja, amelynek egyfajta filozófiai reflexiója az 1952-ben írt *Istenfogyatkozás*. Buber a dialóguselv újbóli megfogalmazása után hét fejezetben vet számot az Én és a Te kapcsolatának válságával, amelyért szerinte a filozófiai gondolkodás hagyománya felelős.

Buber „a vallás és a filozófia közötti viszony különböző formáinak szellemtörténeti vizsgálatára támaszkodva azt mutatja be, hogy jelenlegi késői szakaszában a filozófia milyen szerepet játszik Isten és a mindennemű abszolútum irrealitás üresítésében” (151.). Buber legfontosabb vállalásának tesz eleget: rávilágít a vallás valódiságára. Mint mondja, korunkban előtérbe került a „mindent birtokló, mindent előállító, mindent kezelni tudó Én, amely képtelen Te-t mondani, képtelen egy lényvel lénygszerűen találkozni” (159.). E találkozás újbóli létrejöttét segítő Buber tisztázza Isten és ember helyes viszonyát.

Az Én-Te kapcsolatot érintő probléma gyökerét Buber az isteni valóság fogalmi megragadásának igényével föllépő filozófiákban látja, amelyek aláásták az Istennel való kapcsolatunk valódiságát. Mint mondja, a filozófia saját struktúráját, az Én-Az perspektíváját kényszerítve a vallásra, félreértelmezve annak lényegét, az embert kiragadta az Én-Te viszonyából, létének konkrét szituáció-összefüggéséből. Buber a hitcselekvés szubjektivizálásának nevezi azt a folyamatot, amelynek során az emberi szellem „az abszolútumot a gondolkodás adekvát tárgyaként egybeolvasz[totta] saját magával, az emberi szellemmel” (153.). Ezáltal gondolkodásunk megszüntette a személyes kapcsolat lehetőségét is, hiszen – Buber szavaival élve – „mihelyt objektív megfigyelésre váltok, ismét csak aspektussal és mindig csak aspektussal van dolgom. Isten elé egyedül Én-Te viszonyban állhatunk oda, mert órála [...] nem nyerhető objektumszerű aspektus” (158.). Ha mégis tárgyként kívánjuk szemlélni, úgy a filozófusok istenéhez fordulunk oda, amely egy gondolati rendszer részeként alkalmatlan arra, hogy személyes viszonyban, Én-Te kapcsolatban vegyünk részt vele. Már nem leljük Istent, mert eltakartuk, miként Hold a Napot, előidézve az istenfogyatkozást – mondja Buber, aki szerint képtelenné váltunk teljes énünkkel

Isten felé fordulni; márpedig „aki nincs jelen, az nem észlel jelenlétet” (156). Így aztán kevés csodálkozni való van azon, ha Nietzsche kétségbeesett kiáltását – „Isten halott” – egyre igazabbnak érezzük. Buber figyelmeztet: nem öltük meg őt, csupán tulajdon árnyékunkba vontuk, s „holnap kitérhet előle az, ami elé lépett” (160.).

Buber a vallás elidegenítésének folyamatát az azt kiváltó tényezőkkel való összehasonításban mutatja be. A vallás életszerűtlenné válása az embernek a realitással való kapcsolatának megváltozásával indult el, amelyet a filozófiai gondolkodás nagymértékben befolyásolt. Így Buber a filozófiát szembeállítva a vallással lényegi pontján vonja kritika alá a modern gondolkodásra oly nagy hatást gyakorló, ám a vallásnak nem éppen jó szolgálatot tevő heideggeri és sartre-i filozófiát, valamint Jung kollektív tudattalanra vonatkozó elméletét. Buber szerint „a modern tudat valójában nem valamiféle Istentől viszolyog, hanem a hittől” (110.). S éppen ezért nem képes a vallás problémájának kezelésére sem a modern ontológiai, sem a pszichológiai gondolkodás. Hogy a hit mégis győzelemre juthat, azt Hermann Cohen filozófiájának fejlődésén keresztül mutatja meg, aki „noha Istenről [...] úgy gondolkodott, mint eszméről, de szeretni ő is úgy szerette mint – Istent” (71.). S ez a lényegi mozzanata annak, amiről Buber ír: a (filozófiai) gondolkodás tárgyaként Isten csak *elénk* tett, de nem *velünk* lévő. A vallás – Buber szép szavával élve – Isten megtartását jelenti, amely kihívásként áll előttünk, s amelyre életünkkel felelünk. De nemcsak gondolkodásunkkal, hanem teljes énünkkel odafordulva Istenhez, nem elfeledve, hogy a hit dialógus, így ha az Én elfordul a Másiktól, akkor a kapcsolat megszakad. Buber könyvének jelentősége abban áll, hogy az olvasó az utolsó oldalakhoz érkezve visszajut a vallás valódi értelméhez.

Gombor Lili

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a Károli Gáspár Református Egyetem gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alagra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kiérlelt irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

A szöveget Word formátumban, *rtf* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton elküldeni a következő címre: vallastudomanyiszemle@kre.hu. Tanulmányok esetében általában 1 szerzői ív (mindennel együtt kb. 40 000 leütés) terjedelmű írásokat várunk, de indokolt esetben hosszabb is lehet a szöveg. Recenziók esetében a várt terjedelem 5000-10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alaptípus a 12 pontos Times New Roman legyen, lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg külön fontkészletet igényel, kérjük azt csatolni, valamint a szöveget pdf formátumban is csatolni, az idegen fontkészleten írt szöveg ellenőrzése céljából. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük. A lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávolsággal.

A hivatkozásokat lábjegyzetekkel és nem végjegyzetekkel kérjük. Nem kötelező, de szívesen vesszük, ha van a tanulmányok végén külön bibliográfia, ilyenkor ajánljuk a jegyzetekben a szerző és évszám feltüntetésével megadott rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, akkor az első hivatkozás esetében teljes hivatkozást kérünk, minden bibliográfiai adattal, utána pedig a további hivatkozásokban a rövid, szerzőt és évszámot megadó hivatkozással. Kérjük, hogy *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használjanak, ha egy szerzőtől egyetlen művet idéznek.

A szerző vezetéknevét kiskapitálissal kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel; folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. in *Uó: Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. in Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

3. Folyóiratcikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyamszám római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a pontos kezdő és záró oldalszámot (tehát kerüljük a 251kk. vagy 251sqq. formát), a két oldalszám között gondolatjellel (-). Kérjük, az oldalszámot (p. vagy o.) csak abban az esetben egyértelműsítsék, ha a hivatkozott munka jellegéből (katalógus, képkötet) nem volna egyértelmű, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetében kérjük ellenőrizni, hogy a hivatkozott oldal elérhető-e, és az utolsó megtekintés dátumát kérjük zárójelben megadni.

Klasszikus auktorok idézésénél nem kell kiskapitálist alkalmazni. Auktorok neveit és műveit lehetséges a szakmában elfogadott rövidítésekkel jelezni, külön magyarázat, feloldás nélkül. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert szakfolyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét ne rövidítve írják, csak akkor, ha van a cikk végén bibliográfia vagy rövidítésjegyzék.

Idegen nyelvű, latin betűs idézeteket, kifejezéseket kérjük dőlt betűvel szedni. A görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön héber, görög stb. betűkészletet használjanak, hanem *unicode* betűket (ha egyes

ékezetes betűket az alaptípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűtípust ajánlunk)! Dőlt betűs idézetek esetén nem szükséges idézőjelet is használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a tudományos helyesírási átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük megadni. A görög neveket ne a latinos átírásban adjuk meg (pl. Achilles, Homerus stb.).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg végén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető legnagyobb méretben és felbontásban (minimum 1000×1000 pixel) küldjék, és a szövegben egyértelműen jelöljék, hová kérik beilleszteni azokat.

Recenzió esetében a recenzeált könyv minden könyvészeti adatát kérjük megadni a cikk címében vagy alcímében.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, az *Elfogadja*, illetve *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Írók Boltja
1061 Bp. Andrásy út 45.

Bibliás Könyvesbolt
1092 Budapest, Ráday u. 28.

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.